فرانسوا شاتليه

تاريخ الايديولوجيات

الجزء الأول

العوالم الإلهيّة حتى القرن الثامن الميلادي

ترجمة : الدكتور أنطون حمصي

دراسات فكرية ٢٨

دراســـات فكريـــة
« ٢٨ »

تاريخ الايديولوجيات = HISTOIRE DES IDÉOLOGIES / فرانسوا شاتليه؛ ترجمة أنطون حمصي . - دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٩٧. - ٣ج؛ ٢٤سم . - (دراسات فكرية؛ ٢٨).

الجزء الأول : العوالم الالهية حتى القرن الثامن الميلادي
والثاني : من الكنيسة إلى الدولة من القرن التاسع إلى القرن السابع عشر
والثالث: المعرفة والسلطة من القرن الثامن عشر الى القرن العشرين

١- ١٠١ ش ا ت ت ٢- ٣٢٠٫١٠ ش ا ت ت ٣- العنوان
٤- العنوان الموازي ٥- شاتليه ٦- حمصي ٧- السلسلة
مكتبة الأسد

الايداع القانوني : ع - ٢٠٥٢/ ٤/ ١٩٩٧

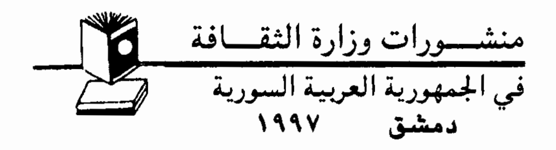
فرانسوا شاتليه

تاريخ الايديولوجيات

الجزء الأول

العوالم الإلهيّة حتى القرن الثامن الميلادي

ترجمة: الدكتور أنطون حمصي


منشــورات وزارة الثقــافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٧

العنوان الأصلي للكتاب:

HISTOIRE
des
IDÉOLOGIES

sous la direction de
FRANÇOIS CHÂTELET
1
LES MONDES DIVINS
Jusqu'au VIII^e siècle de notre ère

مدخل عام

تاريخ الايديولوجيات هذا يقع في ثلاثة أجزاء: ١- العوالم الالهية (حتى القرن الثامن الميلادي) ٢- من الكنيسة إلى الدولة (من القرن التاسع حتى القرن السابع عشر)، ٣- المعرفة والسلطة (من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين). ان هدفه طموح ومتواضع معاً. انه طموح لأن الأمر يدور حول أقل من تقديم، بصورة واضحة وموضوعية، للحضارات والثقافات التي طبعت بطابعها الصيرورة الدراماتيكية للمجتمعات المشتبكة بخصومة الطبيعة والممزقة بصراعاتها والتي ترك بعضها مدلولات وصوراً وقيماً مكونة لواقعنا الحالي. وهو متواضع لأنه ليس موضع بحث، البتة، هنا أن نصوغ، في هذا العدد الصغير من الصفحات، تاريخاً لفكر، من وجوهه الجمعية أو اللاشعورية الى أكثر تعبيراته خضوعاً للتأملات الدينية أو الفلسفية. وهو متواضع، أيضاً، على اعتبار أننا تخلينا، الا في حالات استثنائية، عن تحليل الانتماءات والتأثيرات واننا اردنا، خاصة، اظهار انبثاقات مواقف جديدة ابتكرتها الشعوب لتؤكد هويتها وتوطد سلطتها وتتعرف بها على نفسها في متاهات السماء والأرض، متاهات الرغبة، والقول، الأحلام والوقائع.

ومن أجل وصف هذه المواقف في خصوصيتها، صممنا على استعمال تعبير الايديولوجية. وهذا التعبير مثقل حقاً، اليوم، بالمعاني: تصورات جمعية ورباط مجتمع في السوسيولوجيا الكلاسيكية، اسقاط لوضع واقعي متناقض وغير محتمل في خيالي مطمئن لدى فيورباخ، ستار عقلي، «تبرير أخلاقي ونكهة روحية تنشرها الطبقة السائدة لتقنيع سيطرتها وابرازها» لدى كارل ماركس، محل بلاغة عاجزة عن تبرير انتاج مفاهيمها

والتعبير المحرف عن مصالح فئة أو طبقة اجتماعية لدى لويس التوسر، جراب كردي تكدس فيه، مختلطة، كل الأخطاء وكل البلاهات، أي أفكار الخصم حسب المعنى الشائع، حالياً. فالايديولوجية مدلول مبهم على الأقل.

اننا نطلب الى القارئ صرف النظر عن هذه المعاني المتعددة والمساجلات التي تثيرها. ونحن لن نتجاهل أبداً، كما سنرى، اسهام المادية التاريخية في هذا الميدان. انها هي التي لم تتوقف عند الالحاح على أهمية «الأثر الايديولوجي» بل مضت، بعد ذلك، في تحليل العلاقة التي يقيمها هذا الأخير مع المعطيات المادية ومراجع السلطة. الااننا لن نحصل الا على وهم دون تعويض اذا اقتصرنا على هذا المنظور الذي يلح على بعد الوهم التعويضي للايديولوجيات. ولذلك، فاننا لن نحتفظ الا بمعنى واحد يمتاز، دون أن يكون متميزاً تماماً، بالوضوح ويجعل القوام المادي للأفكار محسوبا. فما يوصف، هنا، على انه ايديولوجية هو المنظومة المتفاوتة التلاحم لصور وأفكار ومبادئ أخلاقية وتصورات كلية وحركات جماعية وطقوس دينية وبنى قرابة وتقنية بقاء (ونمو) وتعبيرات نسميها، الآن، فنية وخطابات اسطورية أو فلسفية وتنظيم سلطات ومؤسسات ونصوص وقوى تضعها هذه الأخيرة موضع العمل، منظومة غرضها أن تضبط، داخل جماعة أو شعب أو أمة أو دولة، العلاقات التي يقيمها الأفراد مع ذويهم، ومع الأشخاص الغرباء والطبيعة والخيالي والرمزي والآلهة والآمال والحياة والموت.

وهذا المعنى يقابل، تقريباً، ماتدل عليه، في اللغة الالمانية، كلمة Weltanschuung، أي رؤية العالم أو تصوره على اعتبار أن هذا الأخير لايتضمن المعرفة فقط، بل، أيضاً، الرغبات والأهواء والممارسات. فالايديولوجية تبدو، اذن، صيغة لهذه الوجوه المختلفة. انها وسيلة، أوسع

الوسائل احتمالاً، لتقديم مجتمع في أكثر سماته الاختبارية دلالة، في نسيج حياته اليومي. وهي تتوجه، في معظم الأحيان، الى مايسميه المؤرخون المعاصرون «الأجل المتوسط» المختلف عن «الأجل الطويل» الذي يتخذ موضوعاً له أنماط الانتاج وعلاقاته والبنى المستقرة لمجالات الحضارة التي هي الثوابت اللغوية، والمختلف، ايضاً، عن «الأجل القصير» المنتظم بأحداث وأفعال تاريخية واختراعات فريدة وأعمال. وهو يفسح المجال، بالتالي، لنماذج أخرى من الفهم، لتحليلات أخرى تنصب على موضوعات أعمق أو أكثر حالية. أن دراسة الايديولوجية المفهومة على هذا النحو تؤلف، في نظرنا، من وجهة نظر وصفية، صورة من مدخل لبحوث أكثر دقة، ولاستيعاب اجمالي لقوام المجتمعات المدروسة في الوقت نفسه. وهي، أيضاً، صورة في الكشف عن محاور متميزة تقع حولها خصوصية الثقافات وفي رسم لوحات صراعية على اعتبار أن ثقافة ماتجد، في أغلب الأحوال، هويتها الخاصة في نزوعها الى استبعاد هوية أخرى.

وأنه لمن الصنعي، ضمن مثل هذا المنظور، أن ندعي ترتيب الوجوه المتعددة لمختلف الصيغ الايديولوجية بموجب قاعدة وحيدة: ففي أحداها، يمكن للتجليات الاسطورية - الدينية أن تؤلف المدخل المتميز، ويمكن أن يكون هذا المدخل، بالنسبة لأخرى، ايضاً، تمفصل التقني وعلاقات الانتاج والخيالي الاجتماعي. ذلك، ولنكرر القول مرة أخرى، لأن الأمر لايدور، هنا، حول تفسير ثقافة ما، بل حول تقديمها وفق تموجاتها الرئيسية.

وهذا التقديم يحترم، اجمالاً، الترتيب التقليدي للتسلسل الزمني. الا أنه لن يفوت القارئ أن يلاحظ، داخل كل جزء، تداخلات وانتقالات واغفالات وعودات إلى الوراء. واذا كان الأمر هكذا، فذلك لأن المواد المعالجة هنا، الصيغ الايديولوجية ومحتواها، قد اقتضت، منطقياً، تجميعات ومقابلات تستلزم مخالفات لتعاقب الأزمنة البسيط. فهذا الأخير

لايمكن أن يؤلف سوى نقطة استناد، اطار يجب على السعي الى الفهم الأقصى أن يترك، داخله، «روح الشعوب» تجري حرة حسب تجلياتها الأساسية واهدافها. ويكفينا أن نقول اننا لم نلتزم، هنا، بأية فلسفة للتاريخ تتضمن ضرورة الماضي وترتيب الحاضر انطلاقاً من مبدأ ما: العناية الالهية، التقدم، العودة الأبدية أو العقل. وبدا لنا، فضلاً عن ذلك، أن الوضع الجغرافي، داخل هذا التاريخ، عامل حاسم وأنه من المناسب اليوم، أكثر من أي وقت مضى، أن نعترف له بهذه الأهمية.

وهذا التحقيق - بالمعنى المزدوج، الزماني والمكاني الذي اعطاه هيرودوتس منذ خمسة وعشرين قرناً لهذا التعبير - لن يستطيع ادعاء الشمولية. انه يرمي الى رسم أقاليم ثقافية متجاورة، متشابكة أو منفصلة عن بعضها بعضاً، بقممها ووديانها وسهولها، ويرمي، بذلك، الى الاحاطة بقارات تختلط، فيها، الرياح والزوابع وتجري، فيها، الأنهار بسلام وتمضي غابات بشرية، كما في مكبث، الى مهاجمة القلاع.

لقد كان كل مؤلف سيد النص الذي تولى مسؤوليته. فنحن لم نطلب اليه سوى توثيق مضبوط كما يجب وعقلانية مدققة في المحاكمة ووضوح كبير في العرض. أما بالنسبة للتفسير، فهو لاينتمي الى أية مدرسة. فقد بينت لنا تجربة تاريخ الفلسفة، فعلاً، أن المجازفة بشيء من التغاير اجدى من أن ننشد، مجتمعين، تناغمات المذهب الفقيرة.

ان هذا التاريخ للايديولوجيات محاولة للربط بين الحركات السطحية التي تصل حياة المجتمعات بالتصورات العميقة التي تؤلفها والتي تحركها. وهو، أيضاً، تاريخنا ذلك أنه حاضر بالنسبة الينا، اكنا اليوم ورثته أم لم نكن كذلك، سواء كان ذلك لاننا نحس أنفسنا متضامنين معه أم لاننا نكتشف، فيه، اصولاً كنا قد نسيناها أم - وهو ليس أقل هذه الأمور دلالة - لان الغرابات التي يمكن أن ندركها، فيه، تميل بنا إلى أن نفهم أن «الآن» غريب ايضاً.

مقدمة

الجزء الأول من هذا التاريخ للايديولوجيات ينصب على فترة تاريخية طويلة جداً - مايقرب من ثلاثة آلاف سنة - على اعتبار أنه يقدم، في فصوله الأولى، كوزمولوجية مصر الفرعونية وينتهي بدراستين مكرستين للعلاقات بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في المسيحية الكارولنجية وداخل الإسلام في القرنين التاليين للهجرة. وامتداده الجغرافي ليس أقل من ذلك: فهو يغطي كل العالم القديم، من القارة الصينية الى التخوم الغربية لاوروبا وإلى اراضي افريقيا. وضمن هذه الشروط، يكون ادعاء الشمولية، حتى لو كانت بيانية، وهما. وفضلاً عن ذلك، فماذا ستعني قائمة في هذه المادة المعقدة وذات اللوينات التي هي التصورات التي اعطاها لنفسه، خلال القرون، شعب عن نفسه، عن عالمه وآلهته؟ وكان الأمر يقتضي، اذن، الاختيار أي الحذف وترجيح خطة ونقاط استناد تشكل، مهما كانت مجردة، اتجاها واقتراحها على المؤلفين الذين توجهنا اليهم.

ان هذا الاتجاه تعسفي. ومن أجل ذلك يمكن ويجب تقديم تفسير لذلك هنا. وسوف يجد القارئ، في هذا الفصل الأول، عرضاً للأسباب التي حملت على استبعاد تحليل مايشير اليه بيير كلاستر بوصفه «المجتمعات التي لادولة فيها» من جملة هذا النص: وهذا، ايضاً، بيان للفرق بين الأساطير والايديولوجيات. فالايديولوجية تستلزم، حتى لو فهمت بمعنى واسع، من حيث تكوينها، وجود سلطة قرار مركزية ودائمة ونظاماً سياسياً ينظم ويشرع للجماعة: انها تفترض شيئاً كدولة. انها نتيجة مؤجلة، محرفة، معدلة، في الأغلب، لهذه السلطة. وهي تستولي، طواعية، على المعطيات الخرافية والخلفية الخيالية للمجتمع، وتبني «ميتولوجيات». ولكن هذه الأخيرة لايمكن على مايبدو، أن تخلط مع الأساطير التي تظهر لدى

الشعوب الاميرندية والتي تضمن وحدة الجماعة دون أن تقيم، من أجل ذلك، مركزاً سياسياً. ان فكرة هذه «المجتمعات التي لادولة فيها» وتصوراتها لاتدخل، أبداً، في مشروع تاريخ للايديولوجيات لأن طبيعتها ومكانها، على وجه الدقة، مختلفان، وذلك حتى حين تأخذها الايديولوجيات لتدمجها في صيغها.

هل هذا يعني أن الايديولوجية، من أقصاها الى ادناها، نتاج - مقصود أو لاشعوري، «وظيفي» أو «بنيوي» - للسلطة؟ ان «الخطة» التي اقترحناها كانت ترمي الى استبعاد هذا المخطط. فمحتوى الاسهامات المختلفة يبين، على الرغم من أن هذه الأخيرة تنصب على موضوعات شديدة الاختلاف ولاتخضع لأي مستبق منهجي، كون مجالات متعددة تتشابك داخل جملة ايديولوجية وكون العامل الذي يلعب دوره بصورة راجحة هو، في نهاية المطاف، عامل ابتكار تعددي. وهذه الابتكارات ليست، بالتأكيد، مخلوقات من عدم. ان عليها أن تقاتل ضد جاذبيات عديدة، الجاذبيات الناجمة عن الماضي - التي، وإن كانت تراكم الخبرات، تكدس، ايضاً، الأخطاء والأشياء الذواية - وتلك التي يفرضها المشهد - المواسم التي تتكون، وكارثة فجائية أيضاً -، وعليها أن تتعامل مع تدفق المشاعر - الخوف أو التهور، اللامبالاة أو التقتير، وعليها أن تجري تسويات مع اللغات - التي تسجنها في البرهة التي تجملها فيها -، ذلك أن الايديولوجية - في المرحلة التي يجب تأملها، فيها، هنا- مختلفة، من هذه الناحية، في قوامها، عن الايديولوجيات الحديثة المذهبة والوظيفية - خليط، نتيجة ناجمة عن التنوع الذي يحيط بها والسلطة التي تعبر عنها، وتأكيد للجماعة يعلن أنها حية.

ويحاول توزيع الفصول بيان هذا الطابع المزدوج. وهكذا، فان الفصلين الثاني والسادس يحللان الايديولوجيات من حيث انها ترسم

عالمها، صورة مجتمعها وخيالها انطلاقاً من تربتها المادية والعقلية الخاصة، من الماضي الذي تعطيه لنفسها، من نموذج اللغة والمنطق اللذين تعبر بهما عن نفسها، من العلاقات الاجتماعية التي تتخللها. ان الدراسات المكرسة للكوزمولوجيات القديمة تسائل تقسيم التربة والنهر على ارض مصر، والحساب البارع في الايديوغرامات الصينية وتضحية بورسوا النشكونية والتيوغونيا (بحث نشأة الآلهة) اليونانية. والدراسات التي تنصب على ايديولوجية ذات خلفية وحدانية الاله تحاول ابراز المبادئ التي تقوم عليها الديانات الثلاث الكبرى المنزلة - برهات التكون الثلاث لـ«الدين الجلي»، حسب تعبير هيغل، أي الديانات التي يغطي التعبير التاريخي عنها جوهرها تغطية كاملة، منظومات الاله والعالم والانسان التي انطلقت من بلدان شرق اوسطية وامتدت الى حوض المتوسط وغزت اوروبا وانتشرت في الأرض باسرها. والمادية الاجتماعية ليست غائبة عن هذه الدراسات، ولا عن أفعال التنازعات بين البشر وبين الجماعات، بالتالي، ايضاً. ومايفرض نفسه كهدف لمساجلة «الأفكار» هذه التي يتقابل، فيها، التقليد والحداثة، أو الشعوب وغزاتها، هو بالتأكيد، السيطرة.

الا أن مسألة الحكم كسلطة دائمة ومصدر للرتبوية المشروعة لاتطرح، بعد، الا بصورة مبهمة. والقسمان اللذان يحللان ايديولوجيات الصين القديمة، من هذه الناحية، نموذجان لهذه الحركة التي يرمي ترتيب الفصول الى اظهارها (ليس لأن الأمر يدور حول قانون ما للتاريخ، بل، على وجه الدقة، لأنها تسمح بالتفكير في الوجه المزدوج، الفعال والسلبي، للايديولوجية بوصفها خيالاً للمجتمع ومادة للسياسة). ان جان لارجروي يعمل، بعد فحصه للنصوص الكلاسيكية المؤسسة للرؤية الصينية للعالم - كوزمولوجية الصين القديمة -، على بيان كيف جرت استعادة هذا الابتكار وتطبيقه، لدى قيام امبراطورية سلالة تسن البيروقراطية، من جانب فئة اجتماعية من «المختصين بالاخلاقية» تندس بين السلطة والشعب، بين

الأعلى والأسفل، وكيف وزعت هذه الأخيرة، نوعاً ما، المهمات: «واحدة» ستنظر إلى العالم من وجهة نظر السلطة، أخرى ستتخذ الوان الشعب، وبينهما «(واحدة) ستصبح الايديولوجية الخاصة بهذه الطبقة من الوسطاء الذين هم كبار الموظفين[1]».

وضمن منظور مشابه فإن الفصل الرابع الذي يعالج الايديولوجية الهندو - اوروبية والذي اعطاه مؤلفه جان لوي تريستاني عنواناً فرعياً هو: الأسطورة، الملحمة، الفلسفة، هذا الفصل يظهر انتقالاً من النوع نفسه. فالتوزيع الثلاثي للوظائف الذي يؤلف القاعدة المشتركة للتنظيم الهندو - اوروبي من «الهنود أصحاب الخيال الواسع جداً الى الرومان الوضعيين جداً» حسب برهنة جورج دوموزيل الحرية بالاعجاب، ويملك، أولاً، دلالة اجتماعية دقيقة من حيث كونه لايملك سوى مدى سياسي مبثوث، هذا التوزيع مستعاد، ثانويا، في خطابات و ممارسات سياسية قاطعة. والفصل الخامس - الذي يحلل المدينة اليونانية في «حقيقتها» والمدينة المسكونية الرومانية (مع المجتمعات السلتية والجرمانية كوزن مقابل) - يصف المبادئ المؤسسية وأشكال الدولة التي تنبثق من صعود الأسطورة ونسيانها معاً، كما لو كان ذلك يعني أن المذاهب السياسية ليست، بعد كل شيء، سوى اساطير متنكرة من ضعف التأكد من ذاتها بحيث تنصاع للاعتماد على قوة الكلمات . . . أو على فرصة الأسلحة.

وبصورة مماثلة، يروي الفصل السابع، ايديولوجيات السلطة الوحدانية الاله، مغامرتين مختلفتين ومتكاملتين، مغامرة مجال فائق الامتلاك ومغامرة مجال ترك فارغاً: ففي العالم المسيحي، تفتتح «القسطنطينية»، على خلفية من هذا الماضي الايديولوجي، تاريخ عصورنا الذي يعالجه الجزءان التاليان من هذا الكتاب، العلاقات بين الكنيسة والدولة

---

١) الفصل الثالث، القسم الأول.

(والانتقال من احداهما الى الأخرى) وتكوين المعرفة والسلطة (الدولة) المتنازع والمتكامل في الوقت نفسه. أما في العالم العربي - الاسلامي، فان وفاة الرسول طرحت سؤالاً حاسماً تكرر دون انقطاع: «من يستطيع أن يخلف النبي؟» ان التاريخ، كظاهرة عالمية وكوهم تكويني، يبدأ...

فرانسوا شاتليه

الفصل الأول

الدولة، الكتابة، التاريخ

تعدد الآلهة ووحدانية الإله.

فرانسوا شاتليه

حددنا، في المدخل إلى هذا الجزء، المبادئ التي وجهت اختيار الأقسام والفصول التي تؤلفه وتنظيمها. . الا أنه لابد، قبل مباشرة دراسة الايديولوجيات المختلفة التي طبعت هذه الأزمنة القديمة جداً بطابعها، من تقديم دلالات حول بعض المعطيات العامة، الاجتماعية - السياسية والفكرية، التي تشكل، نوعا ما، البيئات أو آفاق الوجود التي تمت، ضمنها، هذه التصورات للعالم. ويزيد في ضرورة هذه الدلالات كون الفترة الزمنية والمساحة الجغرافية المعنيتين كبيرتين جداً وكون عدم الاشارة إلى تحولات أو فروق لعبت، فيها، دوراً حاسماً أمراً خطيراً. ذلك أن الايديولوجيات، كما نفهمها هنا، اختراعات، وهذه الاختراعات صيغت في سياق مادي وروحي من المهم أن نبرز صفاته الأساسية.

هناك ملاحظات رئيسية أخرى تتصل، على وجه الدقة، بالبنى الاجتماعية- السياسية. ان النصوص التي تلي تنصب على الرؤى المكونة للواقع - مانسميه الطبيعة والفرد والجماعة والخيالي -، واقع الصين القديمة ومصر والهند والهندو - اوروبيين والمدينة اليونانية وشعوب شمال اوروبا والجمهورية ثم الامبرطورية الرومانيتين والاجماع العربي - الاسلامي. . . الا أن معظم هذه المجتمعات تتصف، تاريخياً، بكونها تملك سلطة مركزية، بكونها موحدة بنظام من طبيعة سياسية وانها تقوم فيها، بالتالي، سيطرة رجل أو رهط من البشر على جملة اعضاء الجماعة. وبعبارة أوجز وأعم، انها مجتمعات لها دولة على أن يعطى هذا التعبير امتداداً واسعاً.

ان كون هذا البحث يبدأ بمجتمعات دول أو أشباه دول أمر يمكن أن يؤدي الى الابهام. وقد يستنتج القارئ من ذلك أن المنظور المتبنى هنا هو أن المجتمعات التي لادولة لها ليست مجتمعات تماماً وأنه ينقصها شيء ولاتستحق، بالتالي، التحليل، أو انها، بتعبير أدق، تنتمي الى سجل لايناسب، بصورة من الصور، تحقيقاً ذا علاقة بمسائلنا الاجتماعية والسياسية لأنها لاتملك سياسة. ومن أجل تجنب هذا التفسير، يجب أن نشير، من الآن، الى أن هذا الكتاب لايأخذ، بشكل من الأشكال، بمستبقين شائعين: لا المستبق الذي هيمن على البحوث السوسيولوجية حول «الروح» أو «العقلية» البدائيتين والذي يرى أن فكر «البدائيين» ليس فكراً كامل التكوين وأنه قبل منطقي، وبالتالي عاجز عن الوضوح والتمييز، ولا ذاك الذي يطرح، مستلهما فلسفة التاريخ الهيغلية وقراءة موجهة جداً لفرويد، مسلمة هي أن الدولة محتومة وأن كل نمو اجتماعي سوف يؤدي الى بنية الدولة التي لايمكن تجاوزها بعد الآن.

لقد شرح العالم الاتنولوجي بيير كلاستر[1]، جيداً، كيف يتمفصل هذان المستبقان: أن مجتمعاً يقال أنه دون دولة - وهو تعبير يشير، في حد ذاته، الى النقص- هو مجتمع غير كامل، انه ليس مجتمعاً بشرياً تماماً، ولذلك، فان الذين يكونونه لايملكون (بعد) كل صفات البشر. وهذه الطريقة في المحاكمة تعني جهل وجهين حاسمين لـ«الحالة الوحشية»، من بين أشياء أخرى تجهلها. فهذه الحالة تستلزم، أولاً، قواماً للرئاسة مختلفاً، في جوهره، عما نسميه سلطة أو سيطرة سياسية. ذلك أن هناك رئيساً، ولكنه لايستبق، بصورة من الصور، وجه المستبد. انه يتدخل لاختزال المنازعات بين الأفراد أو بين القرابات، وكلمته تصوغ الاجماع. الا أن تدخله ليس سلطة بالمعنى الذي ينطوي، ضمنه، على قوة قسر: فكلمته ليست كلمة

---

١ - المجتمع ضد الدولة، منشورات مينوي، باريس ١٩٧٤

القانون. فلا تلعب دوراً، اذ ذاك، سوى المكانة التي لاتحكم والموجودة، هناك، ببساطة، لتوطد واقعة الجماعة بالقدوة، يتدخل اللغة. واذا كان قد فرض نفسه على المجتمع، فذلك، بسبب شيء من حسن تصرف الخطيب، العراف، المحارب، الصياد. وهذا لا يستلزم، البتة، ان يقيم سلطته خارج الجماعة. فاذا مارس معارفه التقنية ليخوض الحرب - وهي الشأن الكبير في هذه المجتمعات - فإنه لايستطيع الاستناد الى هذا الموقع في الحرب عندما يستعاد السلام. وبكلمة موجزة، انه في خدمة الجماعة التي تمارس عليه نوعاً من المراقبة وتنصرف عنه اذا انتهك القاعدة. . أو اذا فشل في وظيفته، كنذير، كناطق بلسان ما.

ولايمكن استخلاص المجتمع ذي الدولة من المجتمع دون دولة. وفلسفة التاريخ الضمنية التي تحرك السوسيولوجيا الوضعية تعود الى العمل بطريقة أخرى. والطريق التي تعيد، بها، ادخال الضرورة هي طريق الاقتصاد. والاستنتاج هنا، أيضاً، بسيط جداً: ان البدائيين يجهلون اقتصاد السوق لأنه ليس هناك فائض من المنتجات. ويضيفون الى ذلك قولهم ان الأمر اذا كان كذلك، فلانهم قاصرون على اقتصاد المعاش، لأن ندرة الوسائل المادية لديهم وعقليتهم «قبل المنطقية» تبقيان عليهم في البؤس. ولما كانوا في سعي دائم وراء قوتهم اليومي، فإن الأمر لايقتصر على كونهم لايملكون امكانية التوفير، بل انهم لايفكرون، ايضاً، في تنظيم انفسهم بصورة عقلانية، أي سياسية، وبعبارة موجزة، فاذا كانوا، كما تقول صيغة أوائل غزاة العالم الجديد، «دون عقيدة، دون قانون ودون ملك»، فذلك لأنهم لايملكون، بسبب تخلفهم التقني، وفراً. الا أن التحقيق الاتنولوجي الرصين يبين أن خيال «المتوحشين» وابتكارهم التقنيين لامثيل لهما، من جهة، وان الصلة المعقودة، عموماً، بين البدائية والبؤس ناجمة عن تقييم

مغلوط من جهة أخرى: فاعمال م. سالنز[1] تبين أن كثيراً من شعوب امريكا قبل كولومبس عاشت في الرخاء قبل أن تصبح ضحايا النهب الاستعماري، وتبين أعمال ج. ليزو ان «ازدراء العمل واللامبالاة بالتقدم التكنولوجي[2]» يقابلان اختياراً اجتماعياً. وبعبارة أخرى، فان اقتصاد البدائيين ليس اقتصاد بؤس، بل هو اقتصاد حر قائم على التبادل والتقابل وليس على التراكم. ولذلك، فهو ليس اقتصاداً سياسياً. والعمل ليس فعالية معزولة فيه، بل هو واقع في النسيج الاجتماعي ويجري بموجب طلب الجماعة ورغباتها.

فيجب رفض فكرة «الحالة الوحشة» بوصفها استباقا لوجه السواء الاجتماعي، بوصفها واقعة في العوز أو مفتقرة لشيء ما - دولة، فكر وصل الى النضج، كتابة، تاريخ. فتحليل المنظمات المسماة بدائية تظهر سمات مختلفة، بشكل بسيط وجذري، عن السمات التي تميز مجتمعا تسود، فيه، سلطة سياسية على وجه الدقة. وقد انتجت هذه المجتمعات - ومازال بعضها موجوداً - ، بالتأكيد، رؤى أو تصورات للواقع. بل أن هذه الأخيرة ذات غنى ورهافة وتنوع لاتني تفاجئنا. وأقل مايمكن أن يقال هوا انها لاتفتقر، ابداً، الى الأساطير. بل ان هذا الغنى والصفات النوعية لهذه الأساطير هي التي أدت الى عدم تكريس دراسة لها، في هذا الكتاب، كانت معرضة لأن لاتكون سوى سجل ناقص أو مخطط مجرد وكان يمكن، بالتالي، أن تعيد ادخال التفسير البدائياتي بصورة غير مباشرة. فلنقل، اذن، انه لن يدور الأمر في هذا الكتاب، على الرغم من أنه ينصب على أزمنة قديمة - يمكن أن نفترض أن هذا النوع من المجتمعات كان، فيه، عديداً وسعيداً - ، الاحول ايديولوجيات مجتمعات ذات دولة. وفضلاًعن ذلك، الا يرد جرس كلمة

---

١) - م سالنز: عصر الحجر، عصر الوفرة، اقتصاد المجتمعات البدائية، الترجمة الفرنسية، باريس ١٩٧٦

٢) اقتصاد المجتمع؟ بعض الموضوعات بصدد دراسة جماعة اميرنديين «في مجلة جمعية الدراسات الاميريكية ٩/ ١٩٧٣ استشهد به ب. كلاستر.

«ايديولوجية» نفسها الى تقسيم للعمل الاجتماعي يتضمن توزيعها لمراجع السيطرة السياسية، أي الى أدوات لتحقيق لهذه السلطة؟

وهناك وجه آخر ينبغي أن تقدم، حوله، بعض التدقيقات. ان الموقف الايديولوجي ينتقل باللغة، قولاً أو كتابة. وهنا، وبما أنه يوجد، على مايبدو، تلازم عام بين واقعة السيطرة السياسية وواقعة الكتابة، فان النص المكتوب هو الذي يستخدم، بداهة، دعامة لنقل الايديولوجية في زمانها وأثراً يسمح لنا بمعرفتها اليوم، معاً. ويمكن أن نلاحظ، من قبل، أن الذي يكتب - «الارشيفي»، الخطيب، المستكتب، المثقف، الكاتب - يحتل، بصدد هذا التوزيع لمراجع السلطة المشار اليه منذ قليل، مكاناً فريداً في الترتيب الاجتماعي - متصلاً بالسلطة أو السلطة المضادة - وأن تاريخا للتأصل المادي والاجتماعي للكتبة والكتابة يجب أن يصنع اذا امكن اكتشاف معلومات كافية. وجان لارجروي يرصد هذا المكان لدى الانتقال، في الصين القديمة، من ملكية التشيو الاقطاعية الى امبراطورية التسن البيروقراطية[1]. وهو جلي عندما خلقت المدن اليونانية، في نهاية «عصرها الوسيط»، لنفسها ذاكرة ادارية تسجل، فيها، أسماء المسؤولين المدنيين والوقائع الكبرى والأحداث الاستثنائية والمعاهدات والحروب، وعندما انشأت وظائف الخطيب[2].

الا أن شكل اللغة هو على المقدار نفسه من التحديد الذي هو لوظيفة النذير ومحرر الايديولوجية هذه، وظيفة هؤلاء الكتبة الشعراء، مثلاً، الذين ثبتوا أو جمدوا، في عهد طغيان بيزيستراتوس في القرن السادس قبل الميلاد، الملاحم الهوميرية في الاثر المكتوب. ان فصولاً عديدة من هذا الجزء تشير اشارة صريحة الى الدور الرئيسي الذي لعبه الشكل اللغوي في انضاج

١) الفصل الرابع، القسمان الأول والثاني.
٢)الفصل السادس، القسم الأول.

المحتوى. فجان لارجروي يبين الدلالة الكوزمولوجية لكون أحد النصوص التأسيسية، الـ«يي كينغ» أو «سفر التحولات»، «كتابا دون كلمات» منظماً في أربعة وستين مخططاً بيانياً سداسيا. ان الصلة اساسية بين رؤية العالم والآلهة والطريقة التي تمثل بها هذه الرؤية: فميشيل جيتون يحلل واقع مصر القديمة كما هو معطى في التعبير التصويري وفي هذه النماذج من الكتابة التي ملأت الابنية المقدسة وتزييناتها. وقد أظهرت أعمال أميل بنفينيست الفيلولوجية وأبحاث جورج دوميزيل، بمقاربات مختلفة، العلاقة الجوهرية القائمة بين تركيب اللغة اليونانية القديمة ودلالتها وتكوين الفلسفة وهي نوع ثقافي مخصوص يولد في سياق ما للمعارك السياسية والمساجلات الثقافية، ولكنه يولد، ايضاً، داخل شيفرة لغوية تسهل ابتكار الاجابات الفريدة.

ويجب أن نشير، في هذا الصدد، الى أن «المعجزة اليونانية، الانتقال العتيد من الموتوس الى اللوغوس، من الاسطورة، من الحكاية الخرافية، الى التعبير العقلاني هي الشيء نفسه الذي كان عليه تحول اللغة اليونانية، تحول سجالي، بل ودراماتيكي، يقابل «اسلوب» غورجياس وأساليب الذين يسمون السفسطائيين، وأسلوب اريستوفان وأسلوب سقراط المتنازعة فيما بينها بـ«الأسلوب القديم»، اسلوب التقليد الملحمي والشعراء الوعاظ، أي أن هذه المعجزة لم تكن معلولا لتحول اللغة ولا علة له. ونجاح خطاب التاريخ الذي يفرض نفسه، اعتبارا من القرن السادس ق.م مع هيساتيوس وميليتيوس وينتصر مع هيرودوتوس، ذو دلالة من هذه الناحية: فقد تقدمت الى المسرح اللغوي كلمات مستعارة من مفردات الأطباء والحرفيين، مثل «ايتيا» (سبب) و«ايرغا» (أفعال تتضمن مشروعاً وجهداً وخطراً)، واستخدمت في تفسير العالم. وهي تفسره بطريقة مختلفة مظهرة أهمية وجوه الواقع التي كانت، بالتأكيد، موجودة من قبل - الكلمات لاتخلق شيئاً: انها تستثير أفعالاً، واذا كانت تنتج أشياء، فذلك، فقط، بمعنى أنها

«تقودها الى الأمام» وفقاً لعلم الاشتقاق - ولكنها لم تؤخذ بعين الاعتبار حتى ذلك الحين.

وهكذا، يبغي لفت الانتباه الى كون الكتابة - والعلاقة بين الكتابة والقول التي حللها جاك ديريدا تحليلاً بالغ الروعة في كتابه «علم الكتابة» - ليستا حياديتين أبداً، وأن التعبير التصويري والأبجدي، في الفروق بينهما، كاللغة الشعرية والنثرية في مساجلاتهما، طرفان فعالان في تشكيل الايديولوجيات. وبصورة أعم - وهذه الملاحظة تنطبق على جملة هذا «التاريخ» - فان ماإعتدنا أن نسميه الشكل مكون للمحتوى. فعندما ستثرى المناقشات حول قابلية الاستدلال، حول تقديم البرهان وقواعد تشكيل البيانات وتسلسلها، عندما ستتنوع اللغات (اللغة الهندسية، اللغة الحسابية، لغة المخطط والمصور، اللغات الفنية الخ. .)، سوف يتدخل هذا الشكل كنقطة استناد أو كنموذج، وليس، بعد، كأداة فقط. وعلى هذا النحو، مثلاً، يحدد استيراد ديكارت النموذج الهندسي (تلك السلاسل الطويلة من الأسباب الكلية البساطة والسهولة») الى الخطاب الفلسفي مجالاً جديداً سوف تتكون، فيه، ايديولوجيات العقل الكلاسيكي وتدخل في صراع مع بعضها بعضاً. فتاريخ الايديولوجيات هو، ايضا، تاريخ ضروب القطيعة التي يحدثها التسلل الفجائي لهذه الوقائع «الشكلية».

لقد اتينا على ذكر نجاح الخطاب التاريخي كاحدى العلامات الأصلية لايديولوجية المدينة اليونانية. وهذه مناسبة لملاحظة ثالثة. انه لمن التقليدي، في عمل المؤرخين العام، ان تجري مقابلة اجمالية بين رؤية العالم القديمة، واليونانية خاصة، والرؤية المسيحية من حيث أن الأولى لاتتأمل، ابداً، في تاريخية الانسان، في حين أن الثانية تتولاها. وينتظم حول هذه المقابلة الرئيسية عدد من الطباقات المشهورة: فلدينا، في جانب الفكر الوثني، «الكمال» (مفهوم غير مناسب في احسن الأحوال) الذي يجري تصوره بوصفه تناهياً وبوصفه دائرية، والصيرورة المفهومة كعودة للشيء نفسه،

كتكرار، والفعالية الانسانية مفهومة كحساب لترتيبات عملية (وليس كتحويل) وجهل التقدم واعتبار العمل تحديداً. ولدينا، في جانب الفكر المسيحي الذي يفتتح الحداثة، الكمال المفهوم بوصفه اللامتناهي الفاعل (كمال الله)، وفكرة الصيرورة كمحور موجه يمضي من الخليقة الى النجاح الأخروي لـ«نهاية الزمن» والمؤلف من احداث هي المقدار نفسه من الدرامات الأصلية، والعمل كممارسة لحرية مناضلة للسيطرة على جاذبية المادية، كتحويل للذات، وارادة التقدم الروحي المضمون بالتحكم بالطبيعة بالاضافة الى أمور أخرى، والعمل المستخدم كتجديد للذات وتحقيق لها[1].

اللوحة المزدوجة مغرية. ويجب الحكم على دلالتها وصحتها بقدر مايتصل المنظور الذي تقترحه بعنصر قطيعة هام للفترة التي نفحصها هنا: نهاية الثقافة القديمة وظهور المسيحية والاسلام وتوطدهما. وهذا الأمر يفرض نفسه بصورة أكثر امعانا من حيث أنه يعمل في هذا التاريخ العام، وفلسفته الضمنية هي التقدمية الهيغلية، نمط من المحاكمة مماثل لذاك الذي يحكم الرؤية الكلاسيكية لـ«الحالة الوحشية». وتظهر فيه، ايضاً، فكرة النقص: فكما يفتقر البدائي الى التاريخ - الحياة التاريخية - والتاريخية - وعي صيرورة الجماعة - معاً، كذلك فان الانسان القديم، وهو، من جهته، في التاريخ، يفتقر الى المعرفة ولايتوصل الى التكون كذات. وسوف يلزم الاسهام المسيحي ليتوصل الى ادراك ذاته كباطن حر ومسؤول أمام المحكمة العليا: الله، الانسانية أو، عما قريب، التاريخ نفسه. ولاشك في أن الهيغلية أتت تحمل البراعة والمزاج الديالكتيكيين: فاكتساب وعي التاريخية لايمضي دون خسارة ماتتصل باسهامات العقلانية اليونانية ولن تعوض الا بالتركيب الذي اجرته العصور الحديثة.

ان وجود سمات طباقية بين رؤية العصور القديمة للعالم والرؤية التي

---

١) راجع «الانسان والتاريخ» في وثائق المؤتمر السادس لجمعيات الفلسفة الفرنسية، باريس ١٩٥٢

ستفرضها المسيحية أمر لاينكر. وأشدها تأثيراً يتصل بواقع العمل وفكره، من جهة، وواقع الحرية من جهة أخرى: فعندما يميز ارسطو بين الشعر - الذي يهدف الى تعديل الوقائع الطبيعية من أجل منفعة الانسان ومتعته بتقليده الطبيعية أو بتحايله عليها - والممارسة - التي ترمي الى ترتيب النظام السياسي والعلاقات بين الأفراد بحيث تضمن سعادة الجميع ونجاحهم، أي تضمن، بالنسبة لكل فرد، «حياة جديرة بانسان» -، فانه يشير بوضوح الى المشروع الوثني، مشروع الانجاز في المتناهي عن طريق التكرار والتقليد والحساب العقلاني. والعالم الحديث يجري صهراً فكرياً وعملياً للشعر والممارسة: فالوظيفة الثقيلة التي تعطيها الماركسية، مثلاً، لفكرة الممارسة الكثيفة تشهد على هذا التركيب الذي ليس من المؤكد انه أسهم في ادخال قابلية الفهم.

الا أن مثل هذه المقابلة لايمكن أن تتصلب وتتعمم الى حد أن تتخذ مبدأ للوحة تسجل، فيها، حداً مقابل حد، تعارضات وتناقضات. فمن غير المحتمل أن يمكن، بصورة مشروعة، تنهيج تصور قديم (ولاحتى يوناني) للعالم يبدي تجانساً كافياً: فهناك تيارات تتنوع وتتقاطع وتتصارع، ومستجدات تظهر وتتوطد أو، على العكس من ذلك، تتفتت داخل مجال وحدة نسبية. فنأخذ، مثلاً، مسألة التاريخية على اعتبار انها غالباً ماتعد حاسمة. فيمكن أن نسلم بأن الفكر اليوناني الكلاسيكي يطرح تشاكلاً بين العالم الكوني، العالم الطبيعي، والعالم الروحي. وهكذا، فان صورة الحركة الدائرية - تلك التي تحكم حلقة الثوابت وتتحكم بعودات الطبيعة الدارية - تفرض نفسها كصورة متميزة: فالفكرة القائلة ان الصيرورة تكرار مشتركة ومتلقاة في الخطاب الفلسفي الذي يكتشف، فيها، صورة للكمال على اعتبار ان الحركة الدارية تركب بين المتناهي واللامتناهي. فمن المسموح به، اذن، ان يقال أن هذا الفكر غير مهيأ، بصورة ما، لقبول مدلول الوقتية التاريخية الذي يفترض محاور خطية تظهر، عليها، احداث فريدة فرادة

لاتقاوم ومتحدة فيما بينها بعلاقات سببية . الا أن الملاحم والكتابات حول انساب الالهة تدعم صورة أخرى : فالنسابة الالهية تفترض مخطط تعاقب وحيداً . وقد بين بيير فيدال - تاكيه[1] كيف كان يجري ، في الالياذة ، زمن الآلهة و زمن البشر . ونصوص هيرودوتوس وتوسيديوس وكسينوفون توضح كون اليونان الكلاسيكية تتأمل ، بكفاية ، التعاقب المتصل للمعارك والمعاهدات والحركات الشعبية ، و«تاريخ حرب البيلوبونيز» يرفع رواية التاريخ الى درجة من العقلانية لم يتم تجاوزها ابداً[2] .

فنصل ، اذن ، الى مايلي ، وهو بديهية : لقد انضج الاغريق معرفة تاريخية اعطاها اللاتينيون نمواً ملحوظاً . وكان الأمر على غرار ذلك بالنسبة لثقافات أخرى سابقة للمسيحية أو تالية لها . ويبدو أن ازدهار مثل هذا النوع الثقافي مرتبط بوجود سياق سياسي وأن مقولات النص التاريخي المستعملة تابعة للمتقتضيات والمسائل والصراعات المولودة من هذا السياق . وتاريخ اليونان الكلاسيكية ، مثل ممارستها ، ليس مختلفاً ، فقط ، عن فلسفة التاريخ المسيحية التي قدمت «مدينة الله» التي ألفها القديس أوغسطين أو تطورية هربرت ، سبنسر - والتي تفترض للتاريخ بداية ونهاية ومعنى - بل هو مختلف ، ايضاً ، عن فلسفة التاريخ التقدمية والصناعية التي اعطتها التقليدية الماركسية تعبيراً غزيراً . تبقى بالطبع ، مسألة أخرى هي مسألة نموذج الاهتمام المنصب على التاريخ . فتوسيديدس ، مثلاً ، يكتفي ، لذكر حرب طروادة ، بثلاثة سطور قصيرة مقدار أن ذلك كاف جداً . ونحن نتصرف بطريقة أخرى اليوم . ولكن الأمر يدور ، هنا ، حول اختيار وليس حول نقص . وبصورة أضبط ، ان ذلك ليس نقصاً الا من وجهة نظرنا .

ان ماأشير اليه ، هنا ، في نهاية المطاف ، هو أن الرؤية المسماة

---

١) زمن الآلهة وزمن البشر «مجلة تاريخ الديانات ، كانون الثاني ، اذار ١٩٦٠

٢) ف . شاتليه : ولادة التاريخ ، باريس ، منشورات مينوي ١٩٦٢ الطبعة الثانية ١٩٧٣

ديالكتيكية التي تجهد لتنشيء بين ثقافات العالم أو تصوراته علاقة استمرار/ انقطاع تتضمن فكرة تقدم ضروري تولد فهماً سطحياً . . وخطيراً. انه سطحي لأنه ينزع، كما قال ماركس بصدد هيغل، الى وضع «أمر المنطق قبل منطق الأمر»، وهو خطير لأنه يفترض مكاناً لهذه الثقافات في تطور حتمي ويتصورها، بالتالي، ضمن حدي النقص والاستيلاء بالنسبة لمخرج أخير ومرض تماماً، وليس ضمن حد الفرادة. ان غياب الدولة يشير الى «البدائية»، ولكنه لايحكم عليها. والانماط المختلفة للكتابة جزء من محتوى التعبيرات الايديولوجية المتنوعة، ولكنها لاتحدد موقعها في سلسلة يوجد، فيها، زائد وناقص. والعلاقة بالتاريخية تتجلى، عندما توجد، بصور متعددة، واذا كان يمكن تسجيل اغتناء أو افتقار في الحقبة التي تمضي من مشروع كتبة الخطابات الارشيفي الى انضاج الرواية التاريخية من جانب توسيديدس، فانه من غير المشروع أن نستنتج من ذلك تقدما اجماليا يؤدي، عبر توسطات عديدة، الى الموضوعية المعاصرة.

ويبدو أن الموقف نفسه مناسب لما يتعلق بالمقابلة الأخيرة التي ننوي ذكرها في هذا الفصل التمهيدي (سوف تكون هناك مقابلات أخرى يجب تحليلها): هذه المقابلة هي مايقدم على أنه طباق تعدد الآلهة ووحدانية الاله. ان ديالكتيكية التاريخ قد استولت عليه، هنا ايضاً، ورأت، فيه، مرحلتين متعاقبتين في تكوين العقلانية الظافرة. . وهكذا، فان هيغل، على الرغم من براعة تحليلاته التفصيلية وقوتها، ومهما تكن الأهمية التجديدية المرتبطة بمكتشفاته حول العالم العبري والمدينة اليوناني، يبقى على تأكيده بأن التوسط بين المتناهي واللامتناهي - الذي سوف يمثله المسيح - ينقص الأول وأن المدينة لم تستطع تصور الحرية وتحقيقها لانها لم تفهم قوام الذاتية - التي ستكشف عنها المسيحية. الا ان هذه المقابلات والتكاملات اكثف من أن تبين الواقع الثقافي. ان نعت «متعدد الآلهة» يغطي، بالفعل، تشكيلات فائقة التنوع من العبث تجميعها في جملة منهجية. وربما كان أقرب الى الصواب

أن نتحدث عن «وثنية» فيما يتصل بالديانتين اليونانية والرومانية لنشير، ببساطة، الى عدد من السمات المميزة التي يمكن تلخيصها ببعد المثول: مثول الظاهرة الدينية في المجتمع. وحتى عندما تتجه المؤسسات الى الانفكاك عن السياق الاجتماعي، تبقى الروح الدينية ماثلة في الطباع على صورة طقوس وممارسات يومية وانطباع للسلوك بالخيالي. ان السلطة الساسية والسلطة الدينية غير قابلتين، في المدن اليونانية، للفصل بينهما، وليس ذلك بموجب توارد بين هاتين السلطتين المنفصلتين، بل لانهما كانتا، دائماً، متلاحمتين. والتحول السياسي - انتقال اثينا الى نظام ديمقراطي مثلاً - مصحوب بانعطاف ديني يتجلى في انتشار بعض العبادات دون أي استبعاد يطال أخرى. ولهذا الموقف مواز هوانه لاوجود، البتة، لنصوص مقدسة، لحقيقة موحى بها، أي لاوجود لديانة مذهبية ولاللاهوت انضباطي. فعندما تعلن التربية التقليدية استنادها الى أقوال الجدود، فانها تلمح إلى كيان متغاير وليس الى كتاب.

ويفهم المثول، أيضا، على أنه مثول كيان الالهي. وهذا الأخير موجود في العالم بصورة متنوعة. والعالم المقدس والعالم الطبيعي يتشابكان، ولاسيما أن الألوهية «تحدد بصور متعددة». فيجب أن نلاحظ، في البانتيون اليوناني مثلاً، ان الآلهة والالاهات لايخضعون لرتبوية صارمة، وانهم يتولون عدة وظائف وأن هذه الأخيرة متنوعة، وان دلالتهم الرمزية تعبر عن نفسها بصفات ثابتة أقل منها بتراجم حياة اسطورية معقدة لاتغيب الأهواء عنها - فسوف ينتقد افلاطون، بشدة، آلهة هوميروس، التي هي نماذج سيئة جداً للاخلافية البشرية -، وانهم يتدخلون تدخلاً مباشراً في هذا العالم ويتواصلون مع البشر عن طريق الأحلام والدلالات التي يوافقون على اعطائها للعرافين والكهان، وانهم لايأمرون ولايكشفون ابداً، بل غالباً مايتكلمون عن طريق الغاز كما لو كان ذلك لاستثارة بصيرة الفانين. ولكن الإلهي يمتد الى ماوراء مملكة زيوس بكثير. وهناك، فوق،

ويمكن، حقاً، ان نقول: في الصميم تماماً، تلك القوة الغامضة التي تتحكم بالمصير الجيد أو الردئ لكل فرد والتي تسمى القدر، الضرورة (انافكه) والقسمة (مويرا) والانتقام (نيميزس) وأسماء كثيرة أخرى: وعنها يمكن أن يقال، فقط، انها تعاقب من يقترف ذنب التهور (هيبريس). وتوجد، تحت، شرذمة انصاف الالهة والأبطال التي كانت تؤمن الاستمرار في النسب بين الخالدين والفانين والتي هي موضوع عبادات مدنية وأسرية. وحول كل ذلك، تفيض الالوهيات المحلية التي تعمر الغابات والحقول والأجواء والمياه والمنازل والتي تحرك بنفحتها، بابتسامتها أوغضبها، مقام البشر.

ونحن نفهم، منذ ذلك الحين، كيف كان تعايش المقدس والدنيوي، بالنسبة لهذه الوثنية، في ذلك اليسر. وان تصور ابيكور - وهو فيلسوف مادي - الذي لاينكر الآلهة، بل يردها الى موطن للآلهة ليست لديها، فيه، القدرة على التدخل في شؤوننا هو تصور ذو دلالة. وانه لتصور آخر، ذلك التصور للاله الذي حمله اليهود. وانه لمختلف تماماً، ايضا، اللاهوت - الانتولوجيا الذي سينميه الفكر المسيحي بعد كثير من المساجلات والمعارك والاستعارات والاستبعادات، بوصفه التصور السائد. والفصول المكرسة له في هذا الجزء، وفي كل الكتاب، ستحلل هذا التطور والنتائج الهامة والمتنوعة التي ستكون للمذهب الذي انتهى الى الانتصار. ومايجدر الالحاح عليه، كنتيجة لهذا التمهيد، هو طبيعة الاستمرار والانقطاع الموجودين بين الوثنية اليونانية - الرومانية وتنظيم مذهب الكنيسة في قرونها الأولى. فالانقطاع، من جهة أولى، كامل: انه فرق حاسم وجذري. فمن فكرة المثول، يتميز، بصورة مطلقة، تأكيد تعالي الله الشخصي والوحيد. انه عالم آخر يكشف عن نفسه. ومعه تظهر مدلولات غريبة، كمدلولات الخليقة والمخلوقات والخطيئة والنعمة والحب الروحي والباطنية.. ولايسمح أي استنتاج بالانتقال من رؤية الى الأخرى: ولذلك، فان فكرة البحث في سقراط، مثلاً، كما يجري ذلك طواعية، عن تجسيد مسبق للمسيح هي

فكرة عابثة : فليس بين القوانين التي يقرر الأول الخضوع لها والقانون الالهي الذي يعلنه الثاني سوى تشابه الفاظ . ولكن هناك، ايضا، استمراراً . وهذا الأخير مزدوج . فالسياق الذي تجري، فيه، المسيحية تبشيرها هو من طبيعة تقوم، معها، باستعارات وتحويلات لنصوص الأزمنة القديمة سوف تولد هذا الخليط المذهل الذي هو الفكر القروسطي، علماً بأن الاوغسطينية والتومائية هما أروع تعبير عن هذا العمل التركيبي (الذي ليس هو سوى انصهار الاضداد)، ولكنه يبدو، حقاً، من جهة ثانية، ان صوراً عديدة من الاليديولوجية الوثنية باقية حتى لو غطيت : وسوف يكفي ان تعود النصوص الى الظهور، بفضل نقلها بواسطة الاسلام، كي تسبب اهتزازات عميقة .

والواقع هو اننا اردنا، فقط، من هذه الصفحات الأولية، ان نحذر القارئ، ببعض امثلة مقدمة بايجاز، من تفسير الترتيب الزمني التي يتبناه هذا الكتاب، هنا، من أجل المزيد من الوضوح، على أنه نمو . فالانتماءات تطرح مسائل ذات صعوبة عظيمة لن تطرح الا عندما تحمل اليها معارف واضحة وكافية . أما بالنسبة لفكرة نمو للبشرية، فيجب أن نتخلى عنها مالم نسلم بأن كل مايسر ويبدو ناجحاً في الحاضر حكم على كل ماكان . . . .

الفصل الثاني
الكوزمولوجيات القديمة

-١-

الكوزمولوجيا المصرية

ميشيل حيتون

«هل تجهل يااسلنبيوس ان مصر هي صورة السماء أو بعبارة اضبط، نقل واسقاط لكل ماوضع، في السماء، في ترتيب وفعالية، وان ارضنا، اذا قلنا ذلك بمزيد من الصحة ايضا، هي هيكل العالم بأسره؟»

(ابوليه المزعوم: اسكليبيوس ٢٤)

مثل كثير من شعوب الشرق القديم، بدأ الفكر الديني في مصر بمنظومة للعالم. فحضارة ضفاف النيل التي ضمت، في كل واحد، العالم المادي وعالم الوقائع غير المرئية انتجت تصورات عديدة يتجاور فيها، كما في رسوم وادي الملوك الاهلاسية، حس ملاحظة حاد حدة فريدة وشطحات الخيالي.

ليست الكوزمولوجيا المصرية ظاهرة معزولة، ويمكن، دون شك، ان تفسر بالرجوع الى تجليات أخرى للفكر الاسطوري (سامية)، هندو - اوربية، بل وافريقية)، الا انه ينبغي محاذرة مقولات المقارنة المفيدة عندما تقترح توازيات والضارة عندما تحل محل تحليل السمات الخاصة بحضارة أو بعصر. ويبدو لي أن الكشف، بتماس مع المصادر المصرية، عن المحاور التي تتبنين حولها رؤية العالم لدى قدماء المصريين أخصب من أن تسعى، في مصر، وراء تطبيق بعض الموضوعات الكبرى التي أبرز قيمتها تاريخ

الديانات (اسطورة الجميل الأصلي مثلاً). وبالفعل، ومهما يكن نصيب النماذج الأصلية العقلية المشتركة بين كل التصورات الاسطورية، فان الأمر الذي لاينكر هو أن كل رهط بشري يعيد قولبة هذه العناصر بموجب تجربته الخاصة.

ان تجربة مصر هي، أولاً، تجربة أرض، «الأرض السوداء» المسماة، ايضاً، «المعشوقة»، «المشتهاة» - فجاذبية الاضداد: الماء والشمس، الخضرة والقحط، بالغة الجلاء. والمصري يولد ويعيش ويموت في اطار وحيد، اطار هذه الواحة الشاسعة التي تلامسها، من كل مكان، صحراء دائمة الحضور وتستحم في نهر وحيد: والصحراء ليست بعيدة جدا ابدا، حتى في الدلتا حيث يتسع الوادي، واذرعة النيل العديدة التي تستطيل باقنية تحمل الى كل مكان حضور المياه نفسها. وكل مصر موجودة في هذا التباين، الفجائي غالباً بين خضرة الحقول وصفرة العزلات الصحراوية أو لونها الآجري.

وهذا النهر نفسه، وهو ينبوع حياة، يعرف اطوارا تقطع الزمن كما يبنين جريانه المكان. ففي بداية حزيران يبدأ النيل، وقد بلغ ادنى مستويات تدفقه، في ابداء علامات النمو الأولى. ثم يتسارع التدفق اعتباراً من تموز. وتبلغ المياه أعلى مستوياتها في ايلول. فتفيض، اذ ذاك، بشكل أوسع عن سرير النهر وتمضي حتى الصحراء تقريباً. ولايبقى، حينذاك، من مصر الاسلسلة أكمات معزولة بالمياه. وتتركز هناك كل الحياة النباتية والحيوانية والبشرية لعدة أسابيع. وبعد هجمة الفيضان الأخيرة، تبدأ المياه بالانخفاض في شهر تشرين الأول وتترك وراءها ارضاً غير قابلة لأن تعرف، فوضى طمية، صورة عن حالة الخليقة الأولى، وقد جهزت الصناعة البشرية التربة بحفر واقنية وسدود خفيفة للاحتفاظ بسماء الآلهة، في حين تنصرف المياه، وهاهي الحقول تتزين، بعد بضعة اسابيع، بنبات ذي خضرة فاقعة. لقد تحققت المعجزة مرة أخرى بفضل عودة الى حالة الأصول غير المتمايزة.

وتدين مصر لنهرها الوحيد بحس متميز لاتجاهات المكان. فالنيل المتجه، على وجه الاجمال، من الجنوب الى الشمال لايعرف، عمليا، تعرجات على الأرض المصرية، وكل مايعرفه هو حلقة بارزة قليلا شمال طيبة. وكانت الدلتا نفسها توزع، في العصر القديم، فروعها السبعة بصورة متناظرة تقريبا في جانبي الفرع المركزي. ومن جهة أخرى، فان الشمس المرئية خلال النهار دائماً تقطع قوس دائرة من الشرق الى الغرب وتقترب جدا من السمت (نعرف حكاية بئر اسوان غير البعيد عن المدار حيث تسقط الشمس ظهرا، مرة في السنة، بصورة عمودية تماما). ونتيجة لذلك، فان المصري، حيثما عاش على تربة «الأرض السوداء»، كان يعي أنه عند تقاطع محورين: المحور الشمسي (شرق - غرب) والمحور النهري (جنوب - شمال). ومدلولاه عن اليمين واليسار ناجمان عن هذه التجربة، وبما أن المحور النهري هو الذي يتفوق، فانه يتوجه بحيث يكون وجهه الى الجنوب: فتكون يده اليسرى هي الشرق ويده اليمنى هي الغرب. واسماء النقاط الأصلية الأربع تتماهى مع مناطق دقيقة عند حد الأفق: فالجنوب هو المكان الدقيق الذي يولد، فيه، النيل، والغرب هو الجبل القريب جدا الذي تغيب الشمس وراءه الخ...

ومهما وحدت الأرض والسماء والماء مصر فانها تمثل، مع ذلك، ثنائية أساسية جرى الاحساس بها بشدة في كل العصور: ثنائية مصر العليا ومصر السفلى. الأولى تتطابق، عمليا، مع أعلى وادى اسوان، جنوب سهل ممفيس، والثانية تغطي الدلتا تقريبا. انهما مشهدان مختلفان: الأول ممطوط بصورة لامتناهية (يتراوح عرضه بين كيلو متر واحد وعشرة كيلو مترات) والثاني يمتد على مساحات واسعة تقطعها اقنية واذرعة للنيل. الأول مثبت، نهائيا، من جانب حاشية الصحراء الجبلية، والثاني في تقدم مستمر

نحو البحر. ويقوي هذه الثنائية، ايضا، المنشأ الاتني المختلف للسكان الذين اقاموا فيها منذ ماقبل التاريخ. وليست الاتصالات، بدورها، هي نفسها، ذلك أن الدلتا، وهي أسهل مدخلاً من مصر العليا، كانت، في كل العصور، على علاقة مع آسيا، في حين أن مصر الجنوبية تمارس تبادلات محدودة مع سكان أعالي النيل وسكان الصحراء. وتكامل «البلدين»، كما تقول اللغة الرائجة، هو احد أكثر معطيات الجغرافية المصرية ديمومة.

ذلك هو الاطار الذي صاغ، فيه، انسان العصور القديمة رؤية أصلية للعالم. فلايدهشنا أن تأخذ هذه الرؤية من ذاك الاطار عدة خصائص، كما تحافظ العمارة المصرية، في الخشب، والحجر، على سمات موروثة من أنواع البناء القديمة باغصان الأشجار والآجر.

ان تمثيلات الأرض المصورة[1] تقدمها بصورة أساسية، كقرص رسمت عليه مناطق وحيدة المركز. وكل شيء عادي جدا، هنا، في المخططات الاسطورية. فمصر تحتل، فيها، المركز مرتبة بموجب محورين: شرق - غرب (الشمسي) وجنوب - شمال (النهري). أما البلدان الأجنبية فمرتبة على شكل تاج حولها.

وتبدأ التجربة الأولى لبنينة المكان الوحيدة المركز على مستوى «الولاية»، أي على مستوى الوحدة الاقليمية التي هي اطار حياة المقاطعات. ويعلمنا القديس كريلوس الاسكندري بأن كلمة «ولاية» تدل «لدى من يسكنون الاقليم المصري على متروبول مع مناطقه المحيطة والقرى التي ترتبط

---

١) في التمثيل الاسطوري للكون الذي درسه ج. ج. كليرو الذي ننقله هنا. أن الأرض مصورة كقرص يحيط به جسد إلهة السماء. والواقع، بما أن المصري يمثل كل الواقع دون أن يبالي بالمنظور، فانه يجب تصور الأرض مسطحة، ممثلة في رؤية غاطسة، في حين أن الآلهة مرئية جانبيا بموجب المستوى الأفقي.

به». وفضلا عن ذلك، فان الأرض المزروعة على تماس مع الصحراء في كل مكان، في مصر العليا على الأقل. وهذا التقابل بين الأرض المزروعة والجبل الصحراوي هو أول تقريب امتلكه المصري القديم لمكان آخر، أي لشعوب أخرى، لبلدان أخرى لاتنتمي الى المصرية. ومدلول «بلاد بره» مبني انطلاقا من ذلك (الكلمة نفسها تدل على الصحراء وعلى البلد الاجنبي). وقد سبق أن اشرنا الى أن النقاط الأصلية لاتمثل، بالنسبة للمصري، اتجاهات بقدر ماتمثل قطاعات قابلة لتحديد مواقعها على حدود الأفق: فلكل ولاية، مبدئيا، «جبلها الغربي»، وهو مقبرة واقعة غرب النهر يلتحق، فيها، الموتى بمسار الشمس الليلي.

ولكن رؤية مصريي العصر التاريخي للعالم تتجاوز حدود ولايتهم وتمتد الى كل مصر الموحدة سياسيا والمقيسة كما ينبغي من جانب المساحين.

ان الشعور بثنائية «الأرض السوداء» هو، كما قلنا، جزء من المعطيات الأساسية للجغرافية والسياسة. ويمكن أن يقال أن وحدة مصر تفترض التوتر بين هذين القطبين. وهو بعيد جدا عن أن يمحي بقدر مايبتعد تاريخ مصر عن اصوله، بل هو يبنين، بصورة متزايدة الضبط، كل التجليات السياسية - الدينية. فطقوس التتويج مزدوجة. والأعياد اليوبيلية التي تجدد، بعد ثلاثين سنة، طاقة الملك السحرية تجري في بنائين: واحد لملك الجنوب، وآخر لملك الشمال. وموضوعة «وحدة البلدين» (التي تمثلها جنيتان تشبكان النباتات الرمزية لمصر العليا ومصر السفلى معاً) تزين أقل قطع الأثاث الملكية شأناً. وممفيس تبقى، بسبب موقعها المركزي، «الميزان بين البلدين» حتى حين تكون العاصمة السياسية، لأسباب سلالية أو عسكرية، في طيبة أو بي-رمسيس أو سييس.

والملك ممثل، تقليديا، وتحت قدميه صورة «الأقواس التسعة». وهذه

التسمية تعود الى ماقبل التاريخ حين كانت تدل على عدد من الشعوب التي كانت تعيش على الأرض المصرية أو على اطرافها[1]. وتمثل «الأقواس التسعة» الشعوب التي يسيطر عليها فرعون عسكريا. ولايدهشنا أن نجد، فيها، مصر العليا ومصر السفلى، فهذان «البلدان» خاضعان، كالبلدان الأخرى، لقوة الملك الموحدة ويشكلان، فقط، أقرب دائرة الى المركز. وقد سعى المصريون، بقدر ماكانت معرفة الأقطار المجاورة تتحسن، الى مماهاة بقية «الأقواس التسعة» مع الشعوب التي كانوا يلتقونها في آسيا وليبيا وأفريقيا السوداء. وسرعان ماغدا العدد غير كاف، وأصبح مايشير الى اشعاع ملك مصر وآلهتها في مناطق متزايدة السعة قوائم موضوعة على جدران المعابد (نقش امينوفيس الثالث، في صليب، في أعماق بلاد النوبة، أكثر من ١١٤ لوحة على قاعدة أعمدة قاعة الأعمدة الكبرى تحتوي على أسماء البلدان الأجنبية)[2].

فليست العمليات العسكرية مبررة، اذن، بدواعي الأمن فقط، بل كان هدفها «توسيع حدود مصر». واتبعت الاتصالات التجارية والتبادلات الثقافية نفسها المنطق «الوحيد المركز» نفسه. واميرجبيل مازال، في أوج تقهقر القوة المصرية، يصرح لمبعوث فرعون قائلاً: «آمون اسس كل البلدان. لقد أسسها بعد أن أسس بلاد مصر. والمهارة التقنية خرجت منها من أجل أن تصل الى بلدي والحكمة خرجت منها لتصل الى بلدي»[3].

واستكشاف الأرض لايتجاوز، قط، هذه التبادلات الحربية أو السلمية مع البلدان المجاورة. وقد فوجيء هيرودوت بنقص المعلومات لدى

١) ج. فركوته، في نشرة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية المجلد ٤٨، ١٩٤٩ ص١٦٢

٢) ج. لوكلان، في نشرة اكاديمية غوتنغن، ١٩٦٥، العدد ١٣ ص٢٠٨ - ٢٥٦

٣) تقرير اونامون ٢، ٢٢-٢٤ ترجمة نيمز في مجلة الآثار المصرية المجلد ٥٤، ١٩٦٨ ص١٦٣.

المصريين عن منابع نهرهم[1] . فقد كانوا مايزالون مكتفين بالخرافة القديمة التي تقول أن النيل يولد في هوة واقعة بين جبلين على مستوى اسوان ، أي عند المسقط الأول . وهذا التفسير يقابل رؤية للمكان محدودة بحدود مصر[2] . وبالطبع ، فان البحارة والمستكشفين قد مضوا ، خلال العصور ، الى أبعد من ذلك جنوبا ، وحتى الصومال دون شك ، وجازف المغامرون بأنفسهم في المتوسط ، وهناك حديث ، في نهاية التاريخ المصري ، عن رحلة حول افريقيا بمبادرة من الملك نيشاو[3] . ومع ذلك ، فان هذه المحاولات الحيية لاتنعكس ، عمليا ، على مستوى الكوزمولوجيا .

وهناك ، ماوراء الأراضي المسكونة التي تشكل مايشبه التاج حول مصر ، العنصر المائي . والمصريون يشاطرون معظم الشعوب القديمة اعتقادها بوجود «محيط» يحيط بالأراضي ويسمونه «الأخضر الكبير» أو «القرص الكبير» وهو الذي يصب في النيل وفي الأنهار الأخرى المستكشفة خلال الحملات البعيدة ، كذلك ، الماء المقلوب الذي ينحدر على الرغم من أنه يمضي نحو الجنوب » والذي هو ، دون شك ، الفرات[4] .

واذا اضفنا ، الآن ، الى هذا الكون المسطح بعدا ثالثا ، فاننا نكون في صميم التصورات الكوزمولوجية للمصريين[5] . ويحتل تحديد مسار الشمس

---

١) التاريخ ، الكتاب الثالث ، اوترب ، الفقرة ٢٤

٢) حاول ك . فاندرشلاين ، في مجلة المصريات المجلد ١٩ ، ١٩٦٧ ص١٣٤-١٣٥ أن يبين أن أقدم تصور هو تصور باب بين جبلين ، أما فكرة ثقب ينبجس منه النيل ، فهي فكرة ثانوية .

٣) هيرودوت : المرجع السابق ، الكتاب ٤ ، الفقرة٤٢ ، تجري محاولة لاعادة بناء المركب الذي استخدم في هذه الجولة . راجع ج . ارتانيان ٤ في نشرة الجمعية الفرنسية للمصريات ، العدد ٧١٧ ٥حزيران ١٩٧٥ ص٢٨-٤٣

٤) ترجمة آ . غاردنر .

٥) بذل ر . دوميسنيل دوبويسون جهدا لتخطيط هذه التصورات ضمن منظور مقارنة . مجلة الاتنوغرافيا العدد ٦٨ ، ١٩٧٤ ص٩-١٠

في مجراها النهاري والليلي، فيها، أهم مكان. ويمكن أن يشار الى هذا المسار بقارب ينزلق على سطح السماء مصورة كنهر أو قبة مائية. ويمكن، ايضا، أن يصور كقرص مجنح ينتقل على جسم آلهة، توت، يلامس كل طرف من أطرافها أحد الآفاق وتلد الشمس كل صباح لتبتلعها في المساء. وهذا المخطط يتضمن موضوع زيجات الأرض والسماء المستحيلة (على اعتبار أن السماء هي، على العكس مما هو عليه الأمر في الكوزمولوجيات الكلاسيكية، العنصر المؤنث، والأرض ممثلة باله مذكر). وبينهما، ومن أجل المحافظة على انحناءة قبة السماء، ينتصب اله، شو، الهواء، مثل الأطلس ويباعد بين الزوجين. ولكن الصورتين اللتين اتينا على دراستهما غالبا جدا ماتلتقيان، وتصور الشمس، طواعية، على مركب يتنقل على جسد توت.

ويشاطر القمر والنجوم الشمس شرطها: فهي، الممثلة، أحيانا، كخضابات على جسد توت، مصورة، ايضا، كركاب زوارق خفيفة تنزلق على سطح النهر السماوي. وعلى هذا النحو، مثلا، تمثلها قوائم النجوم التي خلفتها لنا مصر («السقف الفلكي» لرمسيسوم مثلا).

ويمكن أن نسلم بأن المصريين كانوا يميزون بين السماء - القبة (توت حاملة النجوم والشمس) والسماء - الصندوق (بيت، نوع من صندوق صغير مستطيل يحتوي على الكون بأسره).

وهذا العالم المغلق هو الذي يجري، فيه، كل المصير البشري. والموت نفسه لاينتزع الكائن البشري، من هذا الاطار. فقد عايشت رؤى عديدة للعالم الآخر كل العصور دون أن يسعى المصريون الى أن يفرضوا عليها تماسكا مضبوطا. فهناك، أولا، التصور النباتي الذي يضمن، فيه، البقاء على قيد الحياة بالتحنيط ووجود قبر وتقديم ذبائح.

وهناك، ايضا، الايمان بمملكة للموتى، «الغرب الجميل» المسمى، ايضا، دوات، في التوزيع الثلاثي الكلاسيكي «الأرض، السماء والدوات». انه بلد اوزيريس الذي يماهى بالمكان الذي تغيب، فيه، الشمس. والأدب الجنائزي غني بالأوصاف حول «الدروب» و«الحقول» التي يتألف منها: انه بلد بحيري تستقبل، فيه، اراض عجيبة الخصب المتوفى الذي عرف كيف يقود مركبه و يجتاز، بفضل صيغ سحرية، العقبات المتجمعة في طريقه. وهذا البلد يستحم في الشمس التي غابت في الغرب الى أن تعود الى ارض الأحياء.

وهناك رؤية أخرى للموت، شائعة خاصة بالنسبة لملوك الامبرطورية القديمة، تنكر واقع «الانتقال» وتضمن للمتوفى الدخول المباشر الى الحياة السماوية بعيدا عن متاهات الدوات. ويجري تصور هرم المتوفى، اذ ذاك، على أنه السلم الهائل الذي يصل الأرض بالسماء. ويقول الملك، في أحد أقدم النصوص المعروفة: «انه سلم الى السماء منصوب من أجلي من أجل أن اصعد، فيه، على دخان التبخير الكبير وارتفع كطائر واطير كجعل على العرش الفارغ الموجود في مركبك يارع (الشمس). انهض، وابتعد لاستطيع الجلوس مكانك والتجديف في السماء، في مركبك يارع». وان اعتقادا مماثلا أدى، في العصور التالية، الى الاشارة لموت الملك بمجاز «اللحاق بالقرص» (الشمسي).

ان مصر، وهي عالم تسيطر عليه ملكية الشمس المطلقة، تستعمل أحد أكثر ماوجد من التقاويم شمسية: ان ١٢ شهرا في كل منها ٣٠ يوما مجموعة مع خمسة أيام اضافية تعطي سنة مؤلفة من ٣٦٥ يوما. وتقسم ١٢ ساعة، صيفا وشتاء، المجرى النهاري والمجرى الليلي للكوكب -مشيرة، بذلك، الى انعدام أي قياس غير مستعار من مسيرة الشمس.

والفكر المصري يربط المدة الزمنية ربطا قويا باللاتناهي المكاني : ان احدى كلمتين تشيران الى الابدية محددة باشارة الأرض[١]. فالزمن يدخل، اذن، كبعد اضافي في الكوزمولوجيا المصرية. والعالم، كما هو، تاريخ، وهو واقع بين بداية ونهاية تصفهما الأساطير.

البداية هي «النون»، كتلة مياه غير متمايزة. والنصوص التي تريد وصف زمن ماقبل العالم لاتجد سوى تعبيرات سلبية: «في الوقت الذي لم يكن يوجد، فيه، بعد. . . » هذا الواقع المخلوق أو ذاك. ومع ذلك، فان المصري لايتوصل الى التفكير في انعدام العالم الا كعالم آخر يحتوي التالي على صورة بذرة. وفي ذلك مايدعو الى التأمل في صورة البيضة التي تستخدم في التعبير عن ولادة البشر والالهة ولكنها تفترض، بدورها، حياة أخرى (حياة «النقناقة الكبيرة» التي باضتها). وهكذا دواليك[٢].

ويمكن أن نقرب هذا الموقف الخاص للكوزمولوجيا المصرية من الحكاية التي يبدأ، بها، هيرودوت، ملاحظته حول مصر: لايبحث الملك المصري بساميتيك عن أصل اللغة (وهي مسألة يطرحها فلاسفة اليونان)، بل، فقط، عن أقدم لغة ويصل، بذلك، الى العبث لأن الأطفال الذي رباهم بعيداً عن الاتصال بأي كائن بشري يعبرون عن أنفسهم بأصوات مستعارة من صرخة العنزة التي تخدمهم[٣].

والصور التي تعود، في معظم الأحيان، لوصف الانتقال من قبل العالم الى العالم مستعارة من شح النيل عندما تنفصل العناصر، من جديد، عن بعضها بعضا وتعوم الأرض التي سوف تخضر عما قريب. فالنصوص

---

١) راجع، حول هذا الموضوع ١ .وم. باكير، في المجلة المصرية للآثار، المجلد ٦٩ - ١٩٧٤ ص٢٣٢-٢٥٤.

٢) نصوص جمعها س. مورنز في «خلائط شوبار ١٩٥٠ ص٧٤-٨٣

٣) هيرودوت: مرجع سابق، الكتاب ٢، الفقرة ٢

تتحدث عن الأكمة الأصلية (التي ترمز اليها القمة الهرمية، وهي حجر يعلو المسلة) التي طغت والتي تكون حسب الأحوال، قد آوت البيضة الأصلية أو رأت تفتح الزهرة التي تحمل الشمس أو سمحت، ايضا، للخالق بالرسو.

وتوجد، ايضا، مخططات كثيرة أخرى للخلق (موضوعة الانجاب، اله خزاف، خلق الكلمة)، ولكنها تلح على مبادرة الخالق أكثر منها على طبيعة السيرورة. ولنضف صورة أخيرة سوف تفهمنا، بصورة أفضل، الاستمرار القائم بين العالم «المخلوق» وماسبقه: فظهور مواد متنوعة (الشمع، الكتان..) في طقس المحافظة على العالم يفسر بعدد مماثل من افرازات أجساد الالهة (دموع، عرق الخ..)[1].

ولايظهر الخلق فعلا وحيدا ونهائيا، بل بوصفه «المرة الأولى»، الفعل الأولي لترتيب مايستخدم نمطا أصليا ونموذجا للامتناه من الأفعال الأخرى التي ستقيم، بها، الالهة، ثم مكملهم الأرضي، الملك، النظام وتسحق الشر. ومدلول النظام هذا (مآت) اساسي في العقلية المصرية. فهو يعبر عن التناغم الكوني للعناصر المعادة، أخيرا، الى مكانها، ولكنه يمتد الى المجال السياسي. فـ«اجراء المآت» هو، بالنسبة للملك، قمع الظلم واخضاع المتمردين وبسط سيطرة مصر على البلدان الأجنبية. أما بالنسبة للفرد، فان «المآت» يغطي القواعد المشخصة لفن العيش والمبادئ الاخلاقية.

وليست الفوضى بعيدة جداً، قط، عن العالم المنظم. فالماء الأصلي، النون، مستمر في الأحاطة بالكون. والأفعى أبو فيس، عدوة الشمس التي صدت ألف مرة لاتقتل أبداً. ويجب محاربة أعداء مصر، المقدمين الى اله السلالة، دوريا. والنظام في العالم مهدد أبديا ويقتضي التنفيذ الصحيح المنظم للطقوس.

---

١) ف. درشين: بردى سالت رقم ٨٢٥ طقس للمحافظة على الحياة في مصر، ١٩٦٥ ص٢٩-٣٠

ومنظور الكارثة الختامية ليس غائباً عن العقلية المصرية. فكتاب الموتى[1] يعرف أن «الأرض ستستعيد مظهر المحيط الأصلي (نون)، مظهر المياه اللامتناهية كما في حالتها الأولى». والبردي سالت ٨٢٥ الذي استشهدنا به منذ قليل يحدد المحن كما لو كانت آخذة في الوقوع: «لم يعد هناك نور (نور القمر والنجوم) خلال الليل، والنهار غير موجود. والآلهة والإلهات يضعون ايديهم على رؤوسهم، والأرض مدمرة. الشمس لاتطلع، والقمر يتأخر. والنهر لم يعد صالحا للملاحة[2].

وفضلا عن ذلك، لاحاجة للبحث بعيداً جداً لرؤية رجعات الفوضى الدورية. فكل سنة، بايامها الخمسة «الاضافية» التي تقفل دارة التقويم، برهة رعب كبير. وكل عهد يبدأ هو حلول لنظام جديد، ولكنه يفترض، في نهايته، انتقالاً صعبا. اليس تاريخ مصر، بفترات الفوضى فيه التي تأتي بعد كل من «الامبرطوريات الكبيرة»، برهانا ساطعا على هذا الحضور الداري للفوضى الأصلية؟

وينبغي علينا أن ندلي، ختاما، ببضع كلمات حول لاهوت المعبد لأنه المكان المقدس المحدد بالطقوس، المكان الذي يظهر فيه، جوهر العالم نفسه باوضح الصور. فالمعبد يمثل، حيال تقلب الخليقة، قطاعا مصانا يبقى العالم، فيه، مطابقا لنموذجه الأصلي. وبالمقابل، يجري تصور المعبد وتزيينه كموجز للعناصر التي تؤلف الكون المادي.

أن موقع المعبد المصري محدد تحديدا مضبوطا بالنسبة للاتجاهين اللذين يحددان كل حياة «الأرض السوداء». فالواجهة متجهة الى النيل ومحوره عمودي، دائماً، على محور هذا الأخير. وحتى حين لايتبع النهر خط

---

١) الفصل ١٧٥، ترجمة هـ. كيس، في الكتاب السنوي لتاريخ الديانات، الكراس ١٩ -١٩٢٨.
٢) ف. درشين: بردي سالت ص٢٤-٢٨

جنوب - شمال، بالضبط يفترض في الأقسام الواقعة على يمين المحور ويساره أن تمثل نصفي مصر: فالملك متوج بتاج مصر السفلى من ناحية، وبتاج مصر العليا من الناحية الأخرى. واعتبارا من الامبراطورية الوسطى، رجح المحور الشمسي، بمعنى أن المعابد الرئيسية أقل عرضا وانها تتمطى، بصورة متزايدة، بموجب محور شرق - غرب. واذا اجتزنا الطريق المحورية التي تؤدي الى المحراب، ننتقل من نور الردهات الباهر الى الظل المخفف لقاعة الأعمدة ثم نصل مجتازين قاعات سقوفها متزايدة الانخفاض وقاعها متزايد الارتفاع، الى قدس الاقداس المغمور بالظلمة. ويقابل هذا الانتقال من النهار إلى الليل، في اتجاه معكوس، اشعاع الالهي انطلاقا من مركزه.

ويؤلف المعبد كونا صغيرا منفصلا عن العالم الخارجي بالخندق الذي صاحب طقوس التأسيس والذي جسدت زواياه ماديا بمستودعات تأسيس. انه كون كامل: فالقاعات الرئيسية، لاسيما قاعات الأعمدة، تمثل نقلا الى الحجر للعالم النباتي المنبثق من الأرض. ويرمز السقف المطلي بالأزرق القاتم، مع نجوم صفراء، الى السماء. وجرت، مبكرا، المماهاة بين البوابة، أو الباب التذكاري ذي الحاجزين الذي يتقدم المدخل، مع جبال الأفق التي تشرق منها الشمس وتغيب فيها[1]. وفضلا عن ذلك، فان القرص المجنح يزين الحواف العليا للأبواب. وعلى الجدران الداخلية، وفي هذا المكان فقط، وصفت مواجهات فرعون مع اعداء مصر. ومعبد مثل الكرنك، مثلا، محاط، فوق ذلك، بسور ضخم من الآجر الخام المرتب في طبقات متموجة يبدو ممثلا لموجات المحيط الاصلي حول الأكمة التي تتثبت، فيها، الخليقة[2].

وعلى الرغم من أن المعبد يبذل جهده في أن يقع خارج الزمن، فانه

١) ف. درشين في نشرة الجمعية الفرنسية للمصريات العدد ٤٦ تموز ١٩٦٦ ص١٨-٢٠

٢) ب. بارغيه: معبدا مون - رع في الكرنك محاولة تفسير ١٩٦٢ ص٣٠-٣٢

يعـرف، مع ذلك، اصـابات الفـوضى. وهذه الاصـابات هي أنواع الـدمـار الناجمة عن العناصر أو الحروب والتي يصلحها الملك بالحاحه، كل مرة، على أنه يعيـد، على هذا النحـو، العـمل الأصلي. وهي، ايضـا، منعطف السنة الـذي يحمل مخـاطر لايمكن التـحكـم فيـهـا. ويوجد طقس من أجل «حماية البيت» خلال هذه الفترة الحرجة. ثم أن المعبد يقدم، من جديد، الى الاله، في مطلع كل سنة[1].

وفي الكـون المصـغـر المحـدد على هـذا النحـو، تجـري فعـاليـة دائمـة، الطقوس. وقد كتب ف. درشين، مقارنا المعبد المصري بـ«محطة كهـربائية»، يقـول: «الذبيـحة تسبب استـمرار الخليقة وتضـمن، اذن، المحافظة على الكون. انها تعمل كما لو كـانت تضع الاله مـوضع تجديد عـمله برده اليه بعد أن يكون قد اعطاه[2]».

فـلا يدهشنا أن نجـد في قـمـة الطقـوس المصـرية ذبيـحـة «المآت» التي تلخص كل أشكال العبادة. وذلك هو الهدف الأسمى للديانة المصرية: ففي المعبد ينـجز العـمل البـارع الذي يضـمن استـقرار العـالـم الذي جرى، فيه، التحكم في قواه الالهية.

* * *

١- الطقوس التي نشرها د. جانكون

٢- ف. درشين: بردي سالت ص١٤.

-٢-

كوزمولوجيا الصين القديمة

جان لاجروي

الحضارة الصينية، وهي الوحيدة بين الحضارات القديمة، التي دامت حتى ايامنا، بدأت، مع ذلك، بما يكفي من التأخر: فلم تبدأ أول اسر تاريخية اسرة الشانغ، الا حوالي عام ١٥٠٠ ق.م. وقد عرفت هذه الأسرة صهر البرونز والعمران والتنظيم الاجتماعي في طبقات والكتابة بالطبع. اما اذا كانت قد انتجت ادبا، فذلك أمر لن نستطيع، احتمالاً، أن نجزم به أبدا:

فـ«نصوص» ذلك العصر التي نقش معظمها على عظام اكتاف الحيوانات وأصداف السلاحف ليست سوى اسئلة تكهنية: «هل ستمطر السماء؟» أو «هل سينجح الصيد؟».

وعلى الرغم من اقتضاب هذه النصوص، فاننا نستطيع أن نستمد منها معلومات هامة: ١- كانت هناك الوهية عليا، شانغ - تي اوامبراطور الأعلى الذي لم يكن، على وجه الاحتمال، سوى الجد الأول المؤسس للعشيرة الملكية، وعلى كل حال، فان عبادة الجدود كانت أساسية منذ ذلك الحين. . .

٢- اذا كانت الطيور تتخذ مكانة هامة في نظام الشانغ الغذائي، فان الحيوانات هي التي كان يدور حولها عالمهم. فقد كانت تصاد أولا. وعدد الأسئلة المتصلة بهذا الصيد يبين لنا الأهمية الرمزية لنجاحه. ثم أن الكهانة في عصر الشانغ كانت تتم بواسطة عظام حيوانات على عكس كهانة الأسرة

التالية، اسرة التشيو، حيث كان الكهان يستخدمون قضبان الأخيل. ويمكن أن نلاحظ، من هذه الناحية ايضا، أهمية الحيوان في الرسوم على البرونز.

٣- الكتابة كانت تجري، منذ ذلك الحين، من الأعلى الى الأسفل. ولايمكن لدلالة هذه الواقعة أن لاتكون موضوع تصورات، الا انه ينبغي علينا أن لانغفل ابراز توارد هاتين الواقعتين: ان الالوهية السامية توصف بأنها الأعلى. «ويبدو أن الكتابة استعملت في الكهانة بشكل خاص. وفضلا عن ذلك، فان سؤال الالهي لايبقى، ابدا، دون جواب ايجابيا كان أم سلبيا. وربما كان هذا الامر واحداً من أعجب الأمور بالنسبة لغربي في لقائه مع الفكر الصيني: فالحقيقة متاحة دائماً.

وقد خلفت أسرة التشيو أسرة الشانغ حوالي عام ١١٠٠ق.م. وهذه الأسرة التي تقول عن نفسها انها انحدرت من هيوكي، أو سيدة الذرة، هي التي تقدم لنا أول أدب صيني. وقد أصبح هذا الأدب ماكان عليه الكتاب المقدس بالنسبة للغرب. فلنفحص، اذن، كتابات الصين المقدسة.

ان واحدا من الكتب التقليدية الخمسة، لي - كي[١]، لن يعالج هنا: فهو مجموعة متأخرة من الطقوس لها، في الأدب الصيني، مكانة شبيهة بمكانة سفر اللاويين بين أسفار موسى الخمسة. أما الأربعة الباقية، فانها، وان عدلت، جميعها، من جانب المدرسة الكونفوشية، وان كان وجودها، نفسه، نتيجة اصطفاء اجرته هذه المدرسة تبقى؛ مع ذلك، غنية بالمعلومات حول العالم الصيني قبل كونفوشيوس.

لنتأملها، أولا، في مجموعها، من حيث شكلها لأن الشكل الأدبي المختار يقول، دائماً، أكثر مما تقوله الرسالة التي يحتوي عليها. فهناك كتاب تاريخ وكتاب كهانة وكتاب شعر غنائي، أي أنه لاتوجد، فيها، لافلسفة ولاشعر ملحمي ولامسرحيات. والنظرة السريعة نفسها ترينا أنه اذا اردنا مقارنتها بأدب غربي، فانها يجب أن تقارن بالأدب اليهودي لابأدب

١) ترجمة س. كوفرور الفرنسية: لي - كي أو كتاب اللياقات والاحتفالات.

اليونان. وهذه نقطة هامة لأنه نشأ، منذ اليسوعيين والموسوعيين، اتجاه الى رؤية الصين بوصفها بلد الانسانوية، أي الى مقارنتها، ضمنيا غالبا، باليونان. وهذه مقارنة نادراً مالاتنتهي إلى احباط لأنه لايمكن اخفاء الطابع الاستبدادي للحكومة الصينية، بما في ذلك في ايامنا، ولاالجفاف المتطرف للقسم الأعظم من الأدب الصيني.

ان كتاب يي كنغ، أو كتاب التحولات، يذكر دائماً، في رأس قائمة الكلاسيكيات. انه، بالفعل، سفر التكوين الصيني. ولكن، ماأشد اختلاف تخيلهم لبناء الكون.. ان خليقتهم دائمة: فلايفترض في الكون أن يكون نتيجة كلمة الأب الخلاقة. انه يعد مصفوفة يحدث فيها تحول مستمر. واذا كان انتاج الكون لم ينته أبداً، فإن الكلمات، بداهة، اشد ثباتاً من أن تستوعبه: ومن أجل ذلك، فإن كتاب يي كنغ في ذاته - أعني دون التعليقات عليه التي ستغدو، على مر القرون، متزايدة الطول، صريحة وكونفوشية غالباً - كتاب دون كلمات. انه مؤلف من أربعة و ستين شكلاً بيانياً سداسياً، من أربعة وستين شكلاً يتألف كل منها من ستة خطوط والخطوط مستمر (-) أو متقطعة (. . .): ويمكن أن نفترض أن - كانت تعني، في الأصل، نعم، وأن. . . كانت تعني لا. ولكن، لماذا نظمت هذه الخطوط في أشكال بيانية سداسية ولماذا يوجد أربعة وستون منها؟

لقد قدمت تفسيرات كثيرة متناقضة، في الصين كما في الغرب. وربما كان التصريح التالي للاو - تسي أكثرها ايحاء: الطاو ينتج الأول والأول ينتج الثاني والثاني ينتج الثالث. والثالث ينتج الألوف العشرة من الكائنات» (الفصل الثاني والأربعون). «الطاو ينتج الأول». فالطاو (حرفياً: الطريق») هو المصفوفة التي تنتج، على مستوى ما، الأشياء، وعلى مستوى آخر الأفكار التي تمثل هذه الأشياء. واذا نظرنا إلى هذه الولادة المزدوجة من

وجهة نظر زمنية، فإنه يقال أن الطاو ينتج الشيء (الأول) الذي ينتج، بدوره، تصوره (الثاني). أما من وجهة نظر منطقية، أو بنيوية، فبما أن الشيء «لايوجد إلا كفكرة، فإن الفكرة هي «الأول» الذي ينتجه الطاو، وهذه الفكرة هي التي تقسم العالم إلى اثنين (ذات - موضوع).

ان كل واحد يعرف الدور الذي لعبه هذا المنظور الثاني في الغرب، سواء أكان ذلك في شكله العبري (الكلمة الخلاقة) أم في شكله اليوناني (الفكرة الافلاطونية والجوهر الارسطوطالي). وكل واحد يعرف، ايضاً، كيف أمكن الدوران في الفراغ في الغرب بهذه الاشكالية العتيدة القائمة على مبدأ الطرف المستعبد: ايهما الأول، المادة أم الفكرة؟ واذا كان للصينيين في ممارستهم من تفضيل، فهو تفضيل النظام الزمني، أي المادي. ولكن ذلك ناجم، فقط، عن كون الممارسة، التأثير المباشر في العالم المرئي، تقتضي مثل هذا التفضيل. فقد كانوا (كما ينبغي على اعتبار أن الإنسان، بطبيعته، حيوان يتكلم ويفكر) يعدون النظام المنطقي معطى أساسياً.

وهذا مايعني أنهم رفضوا الحسم. لقد قالوا (و)، وهذا العطف يشمل الحلين: فلا أولوية هناك. والطاو لاينفك يولد من أولين، من بدايتين متوازيتين. وهذان الأولان ماينفكان عن التزاوج لانتاج الثالث وهذا الثالث هو الابن الذي انتجه اندفاع الأبوين. انه الموقف الجديد الذي انتجه اندغام الأبوين. انه الموقف الجديد الذي انتجه تفاعل الكلمات والأشياء في الموقف السابق. والطاو هو؛ إجمالاً، الذي يلخص وينتج الاثنين الآخرين كما يقول تعليق لكتاب يي كنغ: «خط متقطع (ين: الأنثى) زائداً خطاً مستمراً (يانغ: الذكر) هو مايسمى الطاو». ولو لم يكن يوجد الا اثنان، فسوف يكون، هناك، صراع على المكانة، صراع لارحمة فيه، حتى الموت. ولكن هناك الثالث، ولذلك فإن الأمور تجري دون انقطاع، فلا يكف العالم عن

التحول والانتقال من موقف إلى آخر . والـ «يي كنغ» موجود هنا ليساعد على أن يفهم بسرعة هذا العالم الذي يهرب .

ولكنه يفعل ذلك بأشكال بيانية سداسية : لماذا؟ لماذا لاتكون لدينا، عندما نصل إلى ثلاثة، صورة مناسبة للعالم؟ لقد توقفت بعض التصورات الصينية عند ثلاثة مرجحة، بذلك، الأشكال البيانية الثلاثية : لماذا يجب رفض هذه الأطروحة؟ لنلاحظ، أولا، أن التصور في الثلاثة يقترح علينا ترتيبين، الأول بنيوي والثاني زمني. ويقابل كل ترتيب مربع سحري .

(٣×٥=١٥)

٢	٩	٤
٧	٥	٣
٦	١	٨

(٣×٦=١٨)

٩	٢	٧
٤	٦	٨
٦	١٠	٣

وترتيب هذين المربعين يعطي، في كل الأحوال، ١١ عندما نبدأ بـ٥و٦ في المركز. ولكن ١١ هي ٢×١(١٠+١) وتمثل اذن، البدايتين الناجمتين بصورة متوازية عن الطاو: فكل بداية. . و- تنتج ثالوثها (٣×٠٠٠) احدهما زمني وأرضي، والثاني بنيوي وسماوي .

والسؤال «لماذا ٦؟» يترجم، اذن، بالسؤال «لماذا ٢×٣؟». لنتخيل الموقف لو لم يكن هناك سوى واحد: ان الثالوث - مسيحياً كان أم بوذياً أم طاوياً - هو دائماً، في نهاية المطاف، موحد، أي راسخ حتى و لو كان ذلك في الحركة (الثالث ينتج الألوف العشرة من الكائنات). الا أن ماهو ازلي يكون، ايضا، غير قابل للفهم. انه سر وليس «حقيقة متاحة دائماً». واقتراح ثالوث متقطع كصورة للعالم يعني أن الحجاب آخذ في التمزق دائماً في عالم ذي حركة مبنينة تتراكب فيها، كما في الفعل التكهني نفسه، الصدفة والضرورة. فهناك عالم الأشياء، عالم الألوف العشرة من الكائنات غير

القابل للفهم، من جهة، والعالم المبنين، عالم القوانين والمواقف الأربعة والستين (٢٨: ترتيباً للأشكال البيانية الثلاثية الثمانية) من جهة أخرى. وفي أحد الاتجاهين، يتطور العالم، دائماً نحو المجهول على اعتبار انه لايكف عن التحول بتفاعل الثالثين، ويمكن، في اتجاه آخر، تعلم البنية العامة للأشياء، الوضع الحالي للتحول المستمر، دائماً، على اعتبار أن الطاو يلد الثالثين بصورة متوازية. وهكذا يمكن التصرف بصورة صحيحة، أي في توافق مع مقتضيات الوضع.

ان منطق الـ«يي كنغ»، وهو أكثر مرونة وواقعية بكثير من منطق الهوية والسببية الذي اشاد به أرسطو (والمدرسة المووية في الصين)، يساعدنا على فهم معنى بعض الملاحظات التي وردت قبل قليل. فاذا كانت الحقيقة، أولاً، أكبر بكثير، دائماً، من الموقف الحالي، فإنها، مع ذلك، ماثلة، تماماً، في كل موقف ومتاحة للجميع، من حيث المبدأ على الأقل. فنحن نرى هنا، جيداً، فكرة المساواة الأساسية في الفكر الصيني. وبالفعل، فاذا كان وجه الصين يبدو سلطوياً دائماً، فان صميمها كان ديمقراطياً دائماً. ثانياً: ان «اختيار» الأنواع الأدبية يصبح واضحاً. فالحقيقة تصادف، دائماً، على صورة زمنية ترى من خلال الموقف الحالي. فمن الطبيعي، اذن، عندما ننتقل من تمثيل الـ«يي كنغ» الخالص التجريد إلى أشكال أدبية حقاً، أن ينتج تاريخ وشعر غنائي، وهما شكلان يبينان الواقع، قدر الإمكان، كما هو عندما يدور الأمر حول كلمات. وهذه الصفة مرئية بوضوح في الرابع من الكلاسيكيات الخمسة، التشوين تسيوو: انه ليس سوى ارشيفات لو (اسم كونفوشيوس الأصلي)، سيرة جافة ومقتضبة الحدث الذي يستحق أكثر من سطر نادر فيها. وهو الأمر الذي دعا الغربيين - الذين كانوا يتوقعون، دون شك، أن يجدوا قصصاً جميلة من نوع قصص هيرودوت، وليس قائمة صحيحة بكل بساطة - الى القول بأن النص غير قابل للفهم دون التعليقات عليه.

واذا لم يكن التشوين تسيوو سوى قائمة أحداث، فإن ذلك لم يأت بصورة عفوية. فنحن نرى فيه، في الفرز الصارم للأحداث الذي اجراه كتبة البلاط، الى أية درجة كانت السلطة في الصين، منذ ذلك الحين، استبدادية، مركزة حول شخص وحيد. ونرى فيه، ايضا، كيف كانت السلطة موضع تنظيم طقوسي دقيق وقسري. ولكن الكتاب الثاني، شوكنغ، أو كتاب الوثائق، هو الذي نرى، فيه، السلطة، لأول مرة، مروية، أي مبررة. ولنتأمل، الآن، كيف قنّع أصحاب السلطة وجه الصين الحقيقي.

في بداية الكتاب نجد قصة أول حكيم حاكم، ياو: أن فضيلته «بسطت الوفاق بين طبقات أهله التسع. وعندما ترسخ الوفاق جيداً في طبقات أهله التسع، نظم تنظيماً رائعاً كل أسر امارته الخاصنة. وعندما اشرقت الفضيلة في كل اسر امارته الخاصة. أقام الأتحاد والوفاق بين سكان كل الإمارات الأخرى. أوه. . عند ذلك تحول كل عرق ذوي الشعر الأسود (سكان كل الامبراطورية) وعاش في انسجام تام»[1].

تلك هي، اذن، ايديولوجية السلطة التي راجت خلال ثلاثة آلاف سنة: أن الإنسان الفاضل - وليس الطاو -يحول، يمّدن، «يبسط الوفاق»، في دوائروحيدة المركز حوله. وفي مكان آخر من هذا الكتاب، يقال عن هذا الإنسان الفريد انه «ابن السماء». انه وخلفاؤه يملكون «تفويض السماء» طالما ظلوا مهتمين بسعادة الشعب.

والشيء الخاص الذي يجب أن نحتفظ به من هذا العرض للحق الإلهي هو أن الثالوث الثاني، ثالوث الأشياء، الخطوط المتقطعة، مجذوب إلى مدار الأول. فما على الشعب سوى انتظار الإنسان العظيم ثم معاناته. ودور الشعب السلبي، غيابه الإمكاني، يفسر النصيب الكبير الذي تحتله الكلمة في التشوكنغ: ان نصف الفصول هي عبارة عن خطب للملوك.

١- تشونغ، ترجمة كوفرور الفرنسية، ص٢.

والخطاب يحتل، في كل كتب التاريخ التي عقبته، مكانة راجحة، كما لدى هيرودوت. . .

إن أول شيء فعله ياو عندما وصل إلى السلطة هو أنه أمر شخصين، هي وهوو، بصنع تقويم كي يمكن القيام بالأعمال الزراعية في الموسم المناسب. وتلك هي إحدى المسؤوليات العملية للبيت الامبراطوري خلال كل تاريخ الصين. ولكنه ليس عملاً مجانياً: ان ياويرسل، الآن، هي الثاني إلى الشرق، المكان الذي سمي الوادي المضاء (كي) ليستقبل، فيه، باحترام، شمس المشرق[1]. ومضى هي الثالث إلى الجنوب، وهوو الثاني إلى الغرب، وهوو الثالث إلى الشمال. وهكذا يسهم الملك في النظام الكوني. ولنلاحظ أنه يفعل ذلك بمساعدة سلسلتين من ثلاثة أخوة: فالإنسان الفريد يتحكم في خطوط الأخوة الستة بدلاً من أن يكون الطاو هو الذي يولد المواقف الأربعة والستين بزيجات مستمرة للأولين.

وزوال الثالوث الأنثوي يجعل عالم السلطة بنيوياً، سماوياً، بصورة كاملة، كما نرى في الفصلين الشهيرين من الشوكنغ. فهناك، أولاً، «جزية يو»[2]: ان هذا الحكيم الملك الثالث في العصور القديمة (بعد ياو وتشوين) يقسم اقليمه إلى تسع ولايات (وهو مايصنع مربعاً سحرياً واحداً) يصنفها حسب الجزية التي تدفعها للسلطة المركزية. ويو هذا، نفسه، يتلقى من السماء، كما يقول فصل «القاعدة الكبيرة»[3]، «المواد التسعة (!) للقاعدة الكبيرة. وقد استخدمت لشرح قوانين المجتمع الكبرى والواجبات المتبادلة»[4]. وأولى هذه المواد يتعلق بنظرية العناصر الخمسة: «الأول هو

١- المرجع السابق، ٣-٤

٢- المرجع السابق، ص٦١-٦٩.

٣- المرجع السابق، ص١٩٤- ٢٠٩.

٤- المرجع السابق، ص ١٩٥.

الماء، والثاني النار، والثالث الخشب، والرابع المعدن، والخامس التراب[1]».
والعناصر معطاة، هنا، في ترتيب بنيوي، وهو مايقابل المربع السحري الذي تقع ٦ في مركزه. ونجد الترتيب الزمني الذي تتبادل، فيه، العناصر الخمسة توليد بعضها بعضاً في التقويم القديم، الـ«يوكنغ[2]». ويجب أن نلاحظ أن الترتيب البنيوي يعطينا صليباً. الماء = الشمال= الأسفل، النار=الجنوب=الأعلى، الخشب=الشرق=اليسار، المعدن= الغرب= اليمين: أو ⤡ . الا أنه ليس صعباً أن نرى أن هذا الصليب مكرس ليحمي المركز، أي الأرض في وجهها كاقليم.

فإذا كان خطاب السلطة، اذن، منذ البداية مذكراً تماماً وبنيوياً- استبدادياً، فإنه قد توجب، مع ذلك، حل مسألة الزمن. وبالفعل، فإن ياو، بعد أن امتلك المساحة بمساعدة الأخوة هي وهوو، كرس نفسه لخلافته: «من الذي سيحمل إليّ انساناً يعرف التوافق مع المواسم ويكون من المناسب اعلاء شأنه واستخدامه؟[3]. واقترح عليه أحدهم ابنه، ولكن ياو رفضه لانه «كاذب ومشاجر[4]». وكان، في نهاية الأمر، شخص يدعى شوان، وهو «فرد بسيط»، هو الذي عهد اليه، أولاً، بابنتيه، ثم بمهمات مختلفة في الادارة، وأخيراً في السلطة. وسوف ينقل شوان، بدوره، الامبراطورية إلى يو الذي سينقلها، من جانبه، إلى ابنه منشئاً، بذلك، الخلافة من الأب إلى الابن. وربما كان أمراً ذا دلالة كونه قد توجب على هذا الملك الأول بالوراثة أن يواجه تمرداً داخل المملكة، في حين لم يحارب الملوك الثلاثة الأوائل سوى «البرابرة». وهو يخطب، قبل المعركة، في قواته، و هذا هو ختام

---

١) المرجع السابق ص١٩٦-١٩٧.
٢) م. غرانيه: الفكر الصيني ص٤٢
٣) س. لوكوفرور: مرجع سابق، ص٨
٤) المرجع السابق ص٩.

خطبته: الذين سيطيعون أوامري سيكافؤون في حضور اجدادي. والذين لن يطيعوا أوامري سيعدمون في حضور أرواح البلاد الشفيعة. وسوف اعاقبهم بالموت مع نسائهم وابنائهم[1]».

أما الشوكنغ، أو كتاب الشعر، فهو يتألف، جزئياً، من أناشيد طقوسية للأسرة الملكية، وهو يحتوي، أيضا، على عدد كبير جداً من القصائد الغنائية المكتوبة بلغة بسيطة وحافلة باللعب على الكلمات. ويريد التقليد أن تكون هذه القصائد ناجمة عن مجموعة من الأغاني الشعبية، مجموعة مكرسة لاعطاء الملك لمحة عن طباع الشعب وشكاويه لمساعدته على وفاء أفضل بحاجاته. ونقرأ، فعلاً، في الشوكنغ، بصدد شوان، مايلي:

و«كان الامبراطور يستعمل، كل خمس سنوات، سنة لزيارةالامارات. وكان كل الأمراء يذهبون، في السنوات الأربع الأخرى، إلى البلاط الامبراطوري. وكانوا يقدمون تقريراً مفصلاً بادارتهم. وكان صدق هذه التقارير يختبر بفحص أعمالهم. وكان الذين أحسنوا عملاً يتلقون عربات وثياباً مكافأة لهم[2]».

فلنتختم، اذن، بحثنا بصوت الشعب هذا الذي مازال ندياً ولاذعاً بعد ثلاثة آلاف سنة وعدة تعليقات مثقفة. أولاً في الشكوى.

١ - «أيها الجرذ الكبير، لاتأكل ذرتي. اني منشغل بك منذ ثلاث سنوات (منذ زمن طويل) وأنت لم تشأ، قط، العناية بي. سوف اهجرك وامضي إلى تلك الأرض السعيدة. الأرض السعيدة! الأرض السعيدة! سوف أجد فيها اقامة مريحة.

---

١) المرجع السابق ص٩١

٢) المرجع السابق ص ٢٠

٢- أيها الجرذ الكبير، أيها الجرذ الكبير، لاتقرض موسمي العشبي، منذ ثلاث سنوات وأنا منشغل بك. وأنت لم تشأ، قط، أن تفعل شيئاً من أجلي. سأهجرك وامضي إلى تلك البرية السعيدة. البرية السعيدة، البرية السعيدة؟ من أي شيء سوف أشكو هناك؟ [١]».

ثم نشيد طباعه:

١- اذا كانت لديك مشاعر محبة لي، فسوف اشمر ثيابي إلى الركبتين وأخوض التشن (لاصل اليك). واذا كنا لاتفكر في، فهل تعتقد اني لن أجد آخر؟ انت أيها الأكثر جنوناً بين كل المجانين الفتيان.

٢- اذا كانت لديك مشاعر محبة لي فسوف أشمر ثيابي حتى الركبتين وأخوض اليك. أما اذا لم تفكر في، فهل تعتقد أني لن أجد آخر؟ أيها الأكثر جنوناً بين كل المجانين الفتيان[٢]».

* * *

١) شوكنغ، ترجمة كوفرور، ص ١١٩-١٢٠

٢) المرجع السابق، ص٩٦.

-٣-

الهند البراهمانية

كارمان البشر، مايا الآلهة

شارل مالاموذ

تضم الفيدا، بالمعنى الواسع للكلمة، مجموعات (سامهيتا) من الأناشيد والصلوات والتعليقات اللاهوتية والطقوسية (البراهمانا)التي تستطيل بها بحوث على مقدار متفاوت من «الفلسفية»، الاوبانيزاد القديمة. وهذه الرؤيا مكملة بالتقليد (سمرتي) الذي تتخذ، فيه، مكاناً نصوص مثل قوانين مانو. أن أبرز سمات البراهمانية التقليدية هي التي حاولنا القاء الضوء عليها هنا.

ولاشك في أن البوذية التي ولدت في القرن السادس ق. م قد أثرت في نمو البراهمانية، ولكنها لم تقطع مجراها أبداً، ولاأوقعت فيها الاضطراب وذلك بحيث لاينقسم تاريخ البرهمانية الى فترة سابقة لظهور البوذية وأخرى لاحقة له بل يقوم، بالأحرى، على نمو باطني، الانتقال من البراهمانية القديمة الى الهندوسية، وهو انتقال مطبوع (في الملاحم والبورانا) بعدد كبير من التجديدات، في حين لم يرفض شيء من المعتقد القديم صراحة: فمثل اللاعنف الأعلى يتعمم، والتضحية الدموية تفقد مكانتها، وتقوم المعابد وعبادة الصور الالهية وتنشأ علاقة شخصية، عاطفية بين المتعبد والاله: ونعمة الاله هي التي سيحصل المتعبد، عن طريقها، على الخيرات التي يأمل بها، وحتى على الخلاص. ومدلول الدارة الكونية منضج، فتقابل

كل طور كوني صورة أو مستوى لفعالية الألهة، ولاسيما لتدخل الاله المخلص (على صورة الافاتارا، أو «نزول» فيسو) الذي يؤمّن، بعد كل كارثة كونية، البدء من جديد.

في البدء كان الفعل، والفعل في الهند البراهمانية تضحية. وكلمة «كارمان» نفسها تعني، في معناها الواسع، الفعل، وفي معناها الضيق طقس التضحية. فأكثر أنواع التكوين ثباتاً في رسمها، تلك المعْروضة أيضاً في أقدم النصوص، تتبدى، فعلاً، على صورة تضحية: فيظهر «انسان»، بوروزا، أصلي، لامبرر لوجوده سوى تقديم نفسه كضحية، ومن جسده الممزق تنبثق السماء والأرض والمكان الوسيط والجهات الأصلية والشمس والقمر والآلهة نفسها ومجتمع البشر. وهناك رواية أحدث تؤكد وتحدد التضحية الأولية والتأسيسية: فتضحية براجاباتي، الخالق، بنفسه لاتؤدي، فقط، إلى انتاج العناصر المكونة للكون بل، ايضا، إلى إقامة نموذج الطقس الذي يجب على البشر، منذ ذلك الحين، تكراره. واذا كان الزمن، في الرواية الأولى، رواية بوروزا، قابلاً، نوعاً ما، للاسترجاع، واذا كانت الآلهة هي المحرضة على التضحية مع مثولها بين نتائجها، فإن الزمن، في الرواية الثانية، رواية براجاباتي، خطي، و الأحداث تتعاقب بالقدر الأكبر من الوضوح: ان «سيد المخلوقات» براجاباتي، هو الأصل المطلق. وهو مأخوذ برغبته في أن يكون متعدداً. وهذه الرغبة تثير، فيه، حرارة، حماسة العمل، يبقى مفرغاً ومفككا. والمخلوقات الجائعة تهدد بالانقضاض على أبيها لالتهامه. وعند ذلك يسقط براجاباتي، بجهد تكويني جديد، خارج ذاته، نسخة أخرى، بديلاً لشخصه الخاص: وهذا القرين هو الذي يلقي به طعماً للكائنات، وخاصة للآلهة التي علت اصواتها، وليس هو سوى ذبيحة الأضحية أي ببساطة، كما قيل في البراهمانات، التضحية نفسها.

فتضحية نشوء الكون تتحلل، اذن، إلى طورين:

١- تضحية الخالق بذاته التي تنتج العالم والكائنات الخالدة أو الفانية المتحركة والجامدة، التي تعمره.

٢- اقامة الطقس أي الإجراء الذي يصون الخالق، بواسطته، مايبقى من شخصيه بوضعه بين المخلوقات الملتهمة وبينه ضحية قربانية. ومخطط التضحية لدى البشر هو، حقاً، ذاك الأخير: فالمضحي يبدأ، على غرار الخالق، بأن يقتطع من جسده الخاص، بواسطة الصوم والعفة الجنسية والممارسات التقشفية المتنوعة، القربان الذي يقدمه إلى الآلهة، في حين تكرر الحماسة التي تحركه أثناء هذه السلسة من العمليات حرارة الرغبة التي سمحت لبراجاباتي بانضاج المخلوقات ثم انتاجها، وفي طورثان، يتوارى المضحي المتجدد الحيوية والمؤله، حقاً، بهذا الجهد وهبة الذات هذه المرتسمة - ولكنها لاتمضي إلى نهايتها - ويمحي وراء القربان (الذي يمكن أن يكون نباتياً أو حيوانياً، بل الذي يمكن أن يقوم على مجرد صلاة متلوة أو مفكر فيها) الذي يقدمه للآلهة: وبذلك يكف المضحي عن أن يكون مأكولاً لينضم إلى معسكر الآكلين على اعتبار أنه، بعد اشباع الآلهة، سيستهلك بقايا وجبتهم.

ويمكن لأسطورة نشوء الكون أن تتجه وجهة أخرى: فالخوف يستولي على الآلهة أمام أبيهم الذي يرقد دون قوة وبأوصال متفككة ويفكرون في وسائل اعادة تكوينه: وهكذا يخترعون مذبح النار، وهو بناء من الآجر يعيد انتاج جسد براجاباتي أو، بالأحرى، يعيد تشكيله واحياءه. وهذا هو، ايضا، الهدف الذي يرمي اليه البشر عندما ينفذون، بدورهم، هذه التضحية الخاصة التي هي نصب مذبح النار. فاسطورة نشوء الكون تبرز في كل المتحولات التي اتينا على ذكرها، كما نرى، التضحية: فالتكوين نفسه تضحية، ولكن ماوضع اذ ذاك، في العالم ليس، فضلاً عن ذلك، مختلف

طبقات المخلوقات فقط، بل هو ايضا دوافع الطقوس التضحوية التي يحييها البشر، في هذا العالم، دون كلل ونماذجها الأصلية.

والتضحية التي يقدمها البشر والمبنية على نموذج الفعل الأصلي هي، في ذاتها، الفعل «كارمان»، بامتياز، ونموذج كل الأفعال. انه عمل أساسه، حتماً، رغبة: وهي، في حالةِ براجاباتي، الرغبة في أن يكون متعدداً، وفي حالة البشر، الرغبة في امتلاك سلالة أو ثروات أو القوة أو السماء بعد الموت. وهي تقوم، دائماً، على اقامة علاقة (تماه جزئي وتمايز معاً) بين المضحي والآلهة والمادة القربانية.

ومايميزها، فضلاً عن ذلك، هو أن لها، فوق آثارها المباشرة، آثاراً مؤجلة: فالانسان يشبع، بتقديم ضحيته، الآلهة ويتلقى نصيبه من القربان فوراً، ولكن هذا العمل يعدل، من جهة أخرى، وجوده في اتجاه لن ينكشف إلا بعد موته: فالمضحي يصنع لنفسه بالفعل، بتضحيته، جسداً احتياطياً للعالم الآخر: فاذا نجحت التضحية، واذا نفذت بصورة صحيحة، فإن هذا الجسد المؤجل سيأخذ مكانه بين الآلهة. تلك هي أقدم عقيدة، عقيدة البراهمانا. ومنذ الاوبانيزاد، تتعقد الأخرويات، ولكن ذلك يجري بصورة تتوضح، معها، بمزيد من الجلاء، صلة كل فعل مع ذلك الفعل الأساسي الذي هو التضحية. فنظرية الكارمان التي ترتسم في أقدم الاوبانيزات هي، بالفعل، جملة، الفكرة القائلة أن الجذر الأول لكل الأفعال، مهما كانت، حتى ولو كانت تافهة، حتى ولو كانت لاطوعية، هو الرغبة وأن لها سلسلة مزدوجة من النتائج: فلها نتائج مدركة هنا والآن، وفي هذه الحياة على الأقل، ونتائج لها قيمة في العالم الآخر. والإنسان الذي يراكم، في حياته، الأعمال الصالحة سيقيم، بعد موته، مدة متفاوتة الطول في السماء أو سيولد، ضمن شروط سعيدة، الها (ولكن الشرط الالهي نفسه ليس نهائياً) أو انساناً بارزاً (على اعتبار أن أعلى المكانات مرتبطة بالفضائل

والقدرات ذات الطابع الديني). وعلى العكس من ذلك، فإن حياة مطبوعة بأعمال سيئة ستؤول إلى اقامة في هذا أو ذاك من أنواع الجحيم وإلى ولادة تعسة، كشيطان أو انسان محتقر أو حيوان مقزز. وفي بعض الأحيان، يجري تصور الكارمان الاجمالي لشخص ما على أنه محصلة كل كارماناته المعزولة بحيث يتوقف مصيره المقبل على المجموع الجبري لأعماله، اذ يمكن لعمل صالح وعمل رديئ لهما المدى نفسه أن يلغي كل واحد منهما الآخر.

وفي أحيان أخرى، يملك كل عمل فردي، على العكس من ذلك (وتلك هي صورة العقيدة الأشيع عرضاً)، كفايته ومستقبله الخاصين: فالحياة التي ترجح، فيها، كفة الأعمال الصالحة ستؤدي إلى ولادة جيدة، ولكن الأعمال السيئة التي تضمنتها هذه الحياة ستؤلف رصيداً سيؤخذ، هو ايضا، في الحسبان ويحدد الولادة التالية.

وبعض صور الحياة سلبية بصورة خالصة، فالشخص، كساكن في السماء أو كحيوان، لايراكم (وهي القاعدة العامة) كارمانا جديداً. وهذه الصور من الحياة، ليست، من هذه الناحية، سوى نتائج وليست، بدورها، أسباباً. الا انه من المستحيل على البشر، طالما هم خاضعون لقانون الكارمان، أن يبلغوا حياة تكون نهائية أو، ببساطة، قصوى على اعتبار أن هناك، دائماً، رصيداً خارج الموازنة يقتضي، هو أيضا، انتاج نتائجه.

ولكن، ماهو العمل الصالح؟ أنه عمل مطابق للدهارما. ونحن نلقى، هنا، المدلول المركزي للايديولوجية البراهمانية والتعبير الذي يؤدي، باللغة السنسكريتية، مفهوم الايديولوجية الحديثة بأقل الصور سوءاً. فلنفكر، فعلاً، في القيمة التي يعطيها جورج دوميزيل لهذا التعبير عندما يتحدث، مثلاً، عن ايديولوجية الوظائف الثلاث لدى الهندو - اوروبيين. أن الأمر يدور حول ثلاثة تصورات متلاحمة، مصوغة، صراحة، في

النصوص، تتصل بالنظام الاجتماعي وتنظم الكون، والتعليمات الموصوفة لكل تجمع بشري والدوافع الميتولوجية أو، بصورة أعم، الدينية المبرزة لتبرير هذه الأنواع من السلوك والأنظمة التي تحددها. ولايقتصر الأمر، في الهند القديمة، على وجود هذه المجموعة من التصورات وكونها توفر مادة العقائد المنضجة، بل انها تحمل، ايضا، اسماً: الدهارما على وجه الدقة. وتعني هذه الكلمة، اشتقاقياً، «فعل التصرف». وهذا المدلول الذي يرد، باستمرار، يغطي المجال الذي نسميه ديانة، اخلاقاً، حقا. فالتصرف الصحيح يعني، بالنسبة للهندي، اذن، التصرف بتوافق مع الدهارما، وبصورة أدق مع السفاوهارما، أي دهارماه الخاص. فالدهارما الكلي، هو فعلاً، تركيب خطوط السلوك الخاصة التي يجب على كل فرد اتباعها بوصفه منتمياً إلى رهط محدد.

إن التعاقب المنتظم للفصول وسلاسل التحولات التي تجعل المطر يهطل من الغيوم والنبتة تخرج من الأرض في البرهة المناسبة والغذاء يجري بتمثله من جانب الحيوان والإنسان والقربان في نار التضحية التي تحمله إلى مقر اقامة الآلهة السماوي، ان كل ذلك الذي يشكل الدارة غير المتقطعة التي تحدد تلاحم العالم مشار اليه، في السنسكريتية الفيدية، بتعبير «الرتا» أي «تنسيق، تمفصل. . انه احكام الأجزاء على بعضها بعضاً ودمجها في كل. واحدى مركبات هذا المدلول هي فكرة الضبط الطقوسي. فبين الحركة الطقوسية المنفذة بصورة مضبوطة والتنسيق المضبوط للعالم (وتكافؤ الكلمة مع موضوعها لأن الزتا، وهي عكس «رتا»، تعني أيضا «اكذوبة») أكثر من تماثل، هناك علاقة سببية: فالطقس الذي يحييه البشر حسب القواعد هو، فعلاً، الذي يسمح للشمس بأن تخرج من الظلمات مفلتة من الشياطين الذين يحاولون التهامها. وبصورة أعم، فإن كل تنظيم الكون (وكل التنظيم التشريحي والفيزيولوجي للجسم البشري) لايصمد الا لأن الطقوس تنفذ بدقة، دون ثغرة.

ودهارما السنسكريتية الكلاسيكية تستعيد مدلول الرتا الفيدي مع توسيعها اياه. والفكرة هي أن نظام العالم لايقوم على تنفيذ الطقوس الخالصة فقط، بل، ايضا، على جملة القواعد التي يخضع لها كل انسان والتي تغطي، ان صح هذا القول، شكلاً لحياته بكاملها. ويلي ذلك أن كل عمل مطابق لدهارما الذي ينفذه يمكن أن يكون له اعتبار ومدى تضحيوان على اعتبار أنه اسهام في حياة الكون. ولكن الفعالية ليست، على وجه الدقة، دهارمية حقاً مالم توطد من يقوم بها في الدور والكيان اللذين يعودان اليه. ذلك هوشرط التناغم. وتطبيق دهارما شخص آخر هو، بالنسبة لانسان ما، خطيئة في مثل خطورة انتهاك دهارماه الخاصة مباشرة تقريباً: فالأزمات التي تطبع نهاية كل فترة كبرى للكون (تلاشٍ كارثي سابق لعودة انتشار عصر جيد بموجب رؤية الملاحم والبورانا) لها عرض، وسبب بصورة ماهو تضاؤل للدهارما العامة يترجم، هو نفسه، الى تشويش في الدهارمات الخاصة، فينخرط البشر، دون أن يريدوا ذلك وحتى دون أن يستطيعوا شيئاً آخر أحياناً، في هذه الأساليب الحياتية التي لاتناسب كيانهم (فاذا تبنى الملك، مثلاً، فضائل الزاهد وتخلى عن الانجاب والحرب، أو نفر منهما، بكل بساطة، فمعنى ذلك أن الكارثة قريبة).

«لكل مهنته والبقرات تحرس جيداً». ان هذا المثل الفرنسي يبدو وكأنه مصنوع لينطبق خصيصاً على الهند حيث تكون البقرات المحروسة جيداً والمدللة والممجدة حقاً، على وجه الضبط، أكثر علامات السعادة الكونية مباشرة في قابليتها للادراك (في الاسطورة، كما في الواقع المعاش).

ولابراز طابع الدهارما المتمايز والمميز، بالضرورة، تستخدم النصوص القاعدية صياغة أصرح وتتحدث عن الفارنا اسرامادهارما (الدهارما الخاصة بكل طبقة اجتماعية وكل طور من الحياة الفردية).

ومؤسسة الفارنا، أي تنظيم المجتمع، معاصرة لخلق العالم بالنسبة للكوزمولوجيا البراهمانية. فالبوروزا الأصلية تعمل في الوقت نفسه الذي تقدم، فيه، جسدها قربانا في تضحية التكوين، على أن يصبح رأسها البراهمان وذراعيها الكاستريا وفخذيها الفيزيا وقدميها السودرا: فلدينا، هنا، التعداد المتسلسل لأربعة فارنايات تشكل المجتمع الدهارمي. وليس هذا كل المجتمع الهندي: فهناك كل رهوط البرابرة والساقطين الغريبة عن هذا التسلسل لكونها أكثر دنساً من أن تحتل الحلقات الدنيا نفسها. والدهارما لاتتحدث عنها الا لتحصرها في وضع المنبوذين. أما بالنسبة للفارنايات الدهارمية الأربع، فهي، في الواقع ثلاث زائدة واحدة، على اعتبار أن الثلاث الأولى تجمع الدفيجا (المولودين مرتين) الذي يتلقون، فوق ولادتهم البيولوجية، الولادة الثانية التي يعطيهم اياها، في الطفولة أو المراهقة، «تأهيل» في حين أنه ليس للبشر الذين يولدون في طبقة السودرا الحق في غير هذه الولادة الوحيدة. وفضلاً عن ذلك، ففي حين يكون لكل في الفارنايات الثلاث اختصاصها ونذرها الخاصان المعريفان ايجابيا، فان دهارما السودرا هي خدمة البراهمة والكاستريا والفيزيا.

وتتضمن دهارما «المولودين مرتين»، جزءاً مشتركاً وجزءاً خاصاً بكل فارنا. فالبراهمة والكاستريا والفيزيا ملزمون بتقديم تضحيات ودراسة الفيدا والتصدق. ولكن للبراهماني امتياز احياء الطقوس، بوصفه خبيراً في التضحيات التي يقدمها آخرون (المضحون الذين يطلبون خدماته ويدفعون أجرها). وهو، وحده، الذي يملك صفة تعليم الفيدا. وهناك، أخيراً، صدقات هو، وحده، المؤهل لتلقيها. فنحن نرى أن الدهارما تعين للبراهماني وظيفة فعالة مباشرة: فهو يفعل ولكنه، فضلاً عن ذلك، يضع الآخرون في موقع الفعل أو يلزمهم به، وتفوق البراهمة يقوم على كونهم المؤتمنين على الفيدا. وهم، بموجب ذلك، أكثر من بشر، انهم آلهة مرئيون.

أما الكاستريا، الاختصاصي في الحرب والسياسة فنموذجه الملك: ان دهارماه تطلب اليه حماية رعاياه، وأن يعمل بحيث يلتزم كل واحد منهم دهارماه ويقمع من ينحرف عنها. ومن حيث أن الملك يدير الدهارما العامة، فانه يأخذ نصيباً من الحسنات ونصيبا أكبر بكثير من السيئات التي يكتسبها رعاياه بالصفة نفسها التي يحصل، بموجبها، الضرائب. فنحن نرى كيف يحتوي البراهماني والملك، كل منهما بطريقته، الدهارما العامة في دهارماهما الخاصة. وتناغم هاتين السيادتين، تعايش هاتين الوجهتين في النظر حول الكلية، هو الموضوع الايديولوجي الرئيسي - بأحدث معاني هذا التعبير- لنصوص البراهمانية القاعدية. والموضوع الصريح لطقوس أو مقاطع في طقوس لاتحصى هو التمثيل على الجريان المعقد لهذه السيادة المزدوجة. ان البراهماني يعتمد على حماية الملك. ولكن الملك نفسه يبدو مفتقراً، غير مكتمل أن لم يكن إلى جانبه كاهن براهماني لحمايته إلى حد يعترف البراهماني بكونه من رعايا الملك الذي هو أدنى منه في تسلسل الفارنا؟، أنه ليتفق للبراهمة أن يؤكدوا أن سلطة الملك الدنيوي لاتمتد اليهم وأنه لاملك لهم الا الملك سوما الذي هو اله.

وأخيراً، هناك الفيزيا: فاذا كان البراهماني يخلق الشروط الدينية لحسن عمل الدهارما، وكان الكاستريا يخلق الشروط السياسة والحقوقية لهذا العمل، فإن الفيزيا يؤمن شروطه الاقتصادية على اعتبار أن اختصاصه هو انتاج الخيرات المادية وتداولها.

وبالطبع، فان هذا التنظيم للمجتمع في ثلاث فارنايات زائدة واحدة هو مخطط مثالي يتعلق بالدين ولامعنى له الا كوجه من وجوه الدهارما. وتحديد تأثير هذا المخطط في الواقع الاجتماعي في تاريخ الهند، بل وحتى فحص كيف يجري احكام العمل الفعلي لنظام الطوائف وايديولوجيته على هذه النظرية، مسألتان لايسعنا التعرض لهما هنا.

ان ماتشترك فيه الفارنايات الثلاث العليا ويقوم عليه تضامنها هو كون كل الصبيان المولودين في أسرة براهمة أوكاستريا أو فيزيا يستطيعون الاطلاع على الفيدا. وهم يصلون اليه بطقس التأهيل الذي رأينا، قبل قليل، انه يمنحهم ولادة ثانية. وهذه الولادة بالفيدا تطبع، مبدئياً، بالنسبة للصبي الصغير، بداية فترة متفاوتة الطول من تعلم الفيدا أو، بعبارة أدق، تعلم نسخة (أو فرع) الفيدا التي ينتمي اليها بالتقليد الأسري: وهو تعلم لايمكن أن يتم الا على يد معلم مؤهل ويترافق، بالنسبة للتلميذ؛ بواجب خدمة معلمه واجلاله والالتزام بالعفة الجنسية التزاما صارما. والعلاقة المعقدة التي تربط بين المعلم والتلميذ ونص الفيدا موضع تدوين دقيق وتوفر موضوعا لتأملات لامتناهية.

ان هذا الطور الأول من حياة «المولود مرتين» المتميزة بالبراهماكاريا (وهو تعبير يعني، في الوقت نفسه «النص الفيدي» و«العفة») متبوع، مبدئياً، بفترة يعيش فيها حياة غرهاستا («الذي يقيم في منزل»): لقد اتخذ زوجة وأنشأ نيرانه التضحوية وواجبه، بعد ذلك، الانجاب واحياء الطقوس والانصراف إلى فعالية قادرة على اعاشته هو واسرته. والغرهاستا هو، بامتياز، الرجل الفعال الذي يوجه افعاله إلى آخر يكون هو، نوعاًما، مدينا له. وبالفعل، فإن الرجل يعرف نفسه، بحكم ولادته نفسها، بوصفه دينا دائنوه هم الفيدا والآلهة وأرواح الموتى والبشر. واذا كان دينه للفيدا يسدد بالبراهماكاريا، فإن طقوس التضحية التي هي وسائل تهدئة الآلهة وطقوس الضيافة والصدقة التي ترضي البشر والانجاب الذي يحمل الوفاق مع أرواح الموتى، أخيراً، تنتمي، بالمقابل، الى الغرهاستا على اعتبار أنه يجب أن يكون المرء رب بيت ليملك زوجة ونيراناً وثروات. وفضلاً عن ذلك، فان وجود هذا الرجل الاجتماعي المنشغل، تماماً، بنسج صلاته بالآخرين

وفعاليته هما اللذان يتيحان لنماذج البشر الأخرى العيش: ومن هذه الناحية، والنصوص القاعدية لاتني تعلن ذلك، فان رب البيت هو مركز عمل الدهارما ونقطة استنادها.

ومن هم هؤلاء البشر الآخرون؟ هناك أولاً، الطلاب، ولكن هناك، بشكل خاص، المجموع الواسع المتنوع جداً للمعتزلين والمتأملين والتائهين الذي يتخذون لأنفسهم هدفاً هو البحث عن الذات بدلاً من الارتباط بالآخرين، المشغولين بالتحرر من الصلات الاجتماعية التي هي، في الوقت نفسه، سبب الصلة التي تبقينا مغمورين في «مد أنواع الوجود»، السامساترا، ونتيجتها ورمزها.

ان حياة الإنسان في المجتمع وحياة التقشف، منظوراً اليهما في ذاتهما، متضادتان. ولكن أصالة ايديولوجية البراهمانية القديمة وقوتها هما في كونها ركبت بين قاعدتي الوجود هاتين ببنائها منظومة من المعايير الاجتماعية على سعة كافية من أجل الاشتمال على اولئك أنفسهم الذين يريدون الابتعاد عن الحياة في المجتمع والتحرر من العلاقات التي تكونه.

وهناك ماهوأفضل: فلا يقتصر الأمر على أن النموذجين البشريين يتعايشان بتلقي كل منهما تبريره الخاص، بل أن الدهارما تنشيء، ايضاً، «دورية» لحياة كل «مولود مرتين» تجعله قادراً على التوافق مع الأول، ثم مع الثاني من هذين النمطين. ومخطط الدهارما المتمايزة بموجب الأسراما (أطوار الحياة) هو، فعلاً، مايلي: أن «المولود مرتين» بعد أن كان براهماكاريا أي «طالباً براهمانيا»، ثم غرهاستا يستطيع، اذا اراد، واذا كانت لديه القوة وكان قد سدد دينه نحو أرواح الموتى بالشكل الواجب بانجابه، بدوره، سلالة، أن ينسحب الى العزلة في الغابة.

ولهذا الطور الجديد نفسه مراحل: فالمولود مرتين يغادر التجمع،

بوصفه فانابراستا أولاً (حرفياً «الذي يمضي الى الغابة»)، ليقيم في منسك في الغابة مع زوجته، اذا اراد ذلك، وحاملا معه نيران التضحية. وصلته بالناس تنقطع، ولكنه يستمر في احياء الطقوس، وذلك على الأقل بقدر مايسمح له بذلك نمط حياته الجديد القائم على تلقي الصدقات والقطاف ونوع من الزراعة الدنيا. ويتسعيد الفانابراستا في معتزله الغابي الحياة الفلاحية ولكنها تكون مجردة، نوعا من الطوباوية المطهرة من كل العلاقات القائمة على تقسيم العمل وتسلسل الفارنا ومتجهة، منذ ذلك الحين، نحو اللاعنف. وبالمقابل، فان المرحلة التالية التي يجب أن تكون النهائية هي قطيعة جذرية مع الحياة الاجتماعية. انها صنع السامنيازان (المتخلي). وطقس الدخول في التخلي، يبين، جيداً، الاتجاه الذي ينوي «المولود مرتين» اعطاءه، بعد ذلك الحين، لحياته. فلدى هذه المراسم يضحي المتخلي، المقبل، فعلاً، بالتضحية أن صح هذا القول، وهي التضحية القصوى التي تستخدم، فيها، أوعية الطقس نفسها قرباناً والتي يجري، فيها، استنشاق نيران التضحية، قبل أن تخمد نهائيا، وتمثلها من جانب المضحي: ان جسده الخاص هو بؤرة هذه النار المستبطنة ومحروقاتها، مكان احتراق ليس سوى التابا، احتراق المتقشف الذي سيكون قاعدته حتى موته. يمكن لهذا التقشف ان يقوم على اماتات بارعة وعنيفة وأن تتبدى بوصفها البرهان على مايستطيع جسد ما أن ينزله بنفسه. ولكن هذه الأداءات ليست، حقاً، جزءاً من صورة وجود المتخلي الا بقدر ماتسهل أو تمثل جهداً للانفكاك، للتطهر من العواطف يكون رهانه مختلفاً تماماً عن أسلوب الحياة.

ويتخذ وضع «المتخلي»، كل دلالته، فعلاً، في تغير في المنظور حيال قيم الدهارما: فالمتخلي لايقلب هذه القيم، ولكنه يعتدل بها، وتلك

خطوة أخطر نوعاً ما. فخلافا للبشر في العالم (للرجل في العالم الذي كانه المتخلي نفسه حتى ذلك الحين)، لاينشغل المتخلي بتولي دور في تناغم المجموع بتخليد العلاقات، بحسن التصرف بحيث يراكم المزايا: فهدفه، على العكس من ذلك، هو العمل بحيث تنضب القوة التي تربط الرجل بالآخرين وتحبسه، اذ تدفعه الى التصرف، في عالم الأسباب والنتائج وتحكم عليه بالولادة من جديد بصورة لامتناهية. ان الانعزال وتطابق المرء مع الأتمان «الخاص به، أي مع باطنه الذي لايدمر مع ذاته» (ان هذا المصطلح الذي يمكن، فعلاً، ان نترجمه بكلمة «نفس» هو، ايضاً ضمير الفاعل) وكسب هوية الذات والمطلق أو التعرف عليهما، وهو الأفضل، أن كل ذلك هو النتيجة التي يجب أن يهيء لها تدمير كل بذور الفعل بالإماتة التقشفية، بخفض الرغبات والغائها اذا امكن ذلك. ويجري تصور هذه النتيجة بوصفها تحريراً، موكسا ومهما يكن المحتوى الذي يمنحه الخيال لحالة «المحرر» ومهما تكن، فضلاً عن ذلك، التقنيات المتغايرة التي يمكن أن تضاف الى «التخلي» الخالص وأن تحل محله، فمن الواضح أن البحث عن الخلاص ليس شكلاً خاصاً للفعالية الدهارمية بل هو طريقة للتباعد عن الدهارما، وبالتالي وضعها موضع مساءلة.

ان الايديولوجية البراهمانية تعترف بهذه العلاقة الخاصة بين الدهارما والموكسا. فهي، اذ ترفض أن تجعل من هذه المدلولات؛ من هذه القيم، حدوداً متناقضة، تبذل جهدها لتقدم الموكسا بوصفه نوعاً من التجاوز للدهارما (أي، أولا، ذروتها). وبالفعل، فإن الحياة الدهارمية الكاملة هي وحدها، حسب التقليد، التي يمكن أن تنتهي بالتجاوز، والبراهماني هو وحده، عملياً، الذي يستطيع أن يأمل في جعل سامنيازاه طريق الوصول إلى الخلاص. وفضلاً عن ذلك فإن الايديولوجية البراهمانية تصل، بطريقة مميزة

جداً للفكر الهندي، الى اقامة نوع من الدهارما الموسعة التي تشمل، اذ تعد ميادين فعالية الإنسان الدهارما بالمعنى الحقيقي للكلمة كاحدى مركباتها شأنها في ذلك شأن الموكسا. وهذه الدهارما المشتملة هي منظومة «أهداف الإنسان» الأربعة أو بصورة اضبط، الأهداف الثلاثة زائدة بوروزا - أرتا - أو قائمة هذه الأهداف.

ويجد عمل البشر معناه عندما ينسب الى هذا أو ذاك من البنود التالية: ينشط الإنسان ليتطابق مع القانون الاجتماعي - الديني، أي من أجل الدهارما، أو ليكتسب السلطة والثروة، ودافع العمل، اذ ذاك، هو الأرتا، أو ليلبي رغبته في المتعة، وهذه هي الكاما، أو، أخيراً، ليصل الى الخلاص ومايرمي اليه هو الموكسا. وفي حين تعدد الحدود الثلاثة الأولى بترتيب الاعتبار المتناقص، فإن الأخير وارد، أن صح القول، على حدة: انه يقابل، وهو مشمول في القائمة، شركاءه الثلاثة على اعتبار أن هذه الأخيرة تحدد مجالات فعالية الانسان في العالم، في حين أن الموكسا هو، بصورة أساسية، افق المتخلي. وهدف المنظومة التي يتضمنها هذا التعداد، ونتيجتها، هو بيان ان لممارسات ودوافع في مثل هذا التنوع الذي اتينا على رؤيته مشروعيتها، جميعها، اذا ظهرت في مواقف مناسبة ضمن الحدود والوظيفة التي تحددها لها، على وجه الدقة، الدهارما الكلية، بحيث انه اذا كشف المتخلي، بابتعاده عن العالم، الطابع النسبي، ان لم نقل العبثي، لأنواع السلوك التي تستهدف الحفاظ على تلاحمه، فان الدهارما الكبيرة تضفي النسبية، بدورها، على سعي الإنسان للخلاص الذي تجعل منه «هدفا للإنسان» بين أهداف أخرى: فيفسح له مكان، مكانه، تماماً كما تفسح منظومة «أعمار الحياة»، الأسراما، مكاناً للفترة التي من المناسب، فيها، التخلي عن كل ماكان التمسك به مشروعاً في الفترات السابقة.

يبقى انه يجري تصور الخلاص، في معظم الأحوال، من جانب أكثر المنظومات انضاجاً، كرؤية للمطلق. ولايكشف العالم الاختباري، بفضل هذا الوعي، عن نفسه بوصفه رديئاً ومؤلما فقط، بل كوهمي ايضا. المطلق حقيقي وعالم الفروق مايا. ومن الجدير بالملاحظة أن هذه الفكرة التي تنتمي الى التأمل «الفلسفي» تستند الى تصورات لاهوتية وميتولوجية تعود الى أقدم فيدا: فالمايا هي قدرة الآلهة على « اسقاط صور كفية»، حسب تعبير ل. رينو. ولكنها، ايضاً، قدرتها على اثارة «مكانات» وأوهام وحركات ظلال متحركة تثير جنون خصومها وتضللهم. وماهو أفضل من ذلك هو أن حدث الميتولوجيا الكبير، المعركة الأصلية بين الآلهة والشياطين، ليس سوى حكاية خرافية، نتيجة لمايا الاله اندرا. فكارمان البشر الثقيل، عبء الأفعال القاسي، لايملك، اذن، وزن الواقع الا بالنسبة للكائنات التي يكون وعيها غارقاً في الظلمات. أما الذين تنيرهم، على العكس، من ذلك رؤية الخلاص، فانهم يدركون العالم على ماهو عليه: العوبة (ليلا) اله.

-٤-

تيوغونيات[1] اليونان القديمة من القرن الثامن حتى القرن السادس ق.م

النموذج الهيزيودي والنموذج الأورفي

لوك بريسون

«كل الخطاب حول أصل الأزمنة الموجود مكتوباً لدى اليونان هو من صنع عدة مؤلفين، وعلى جه الخصوص من صنع مؤلفين: اورفيوس وهيزيودس[2]»

ان هذا التأكيد يعطينا فكرة مضبوطة عن أكثر الآراء انتشاراً في العصر القديم فيما يتعلق بتفوق النموذجين الهيزيودي والأورفي للتيوغونيا على عدد من التيوغونيات الأخرى التي شهدت النور في اليونان القديمة.

ويبدو، فعلاً، انه ينبغي مماهاة تعبير «أصل الأزمنة» الوارد في بداية الشاهد الذي يفتتح هذا القسم بتعبير «تيوغونيا» المأخوذ بمعناه الواسع الذي يشمل التيوغونيا الخالصة والكوزموغونيا والانتروبوغونيا والذي يعرفه م. ل. وست بأنه «أصل العالم والآلهة كما هو الأحداث التي أدت الى قيام النظام الحالي[3]». وفي اليونان القديمة أدب وافر حول الموضوع. فقد نسبت

---

١) تعني التيوغونيا: البحث في أنساب الآلهة (المعرب)

٢) مقاطع أورفية، جمعها ا. كيرن، برلين ١٩٩٢

٣) م. ل. وست: هيزيودس، تيوغونيا اكسفورد ١٩٦٦ ص١.

فعلاً، تيوغونيات الى موزيه واريستياس وابيمنيدس واباريس وفيريسيدس و«دوموقريطس» (على وجه الاحتمال: ديموقريطس)، ونسبت كوزموغونيات الى لينوس وتاماريس وباليافاتوس. ويبدأ اكوزيلورس نساباته بتيوغونيا، كما تبدأ بها الدارة الملحمية. ويجب أن ندخل في هذا المجموع «حرب الجبابرة» أو «حرب العمالقة» المنسوبة إلى اميلوس أو اركتينوس. وأخيراً، يشير تعليق على ورق البردي الى بداهة كون ألكمان مؤلف كوزموغونيا مختلفة عن كل الكوزموغونيات المعروفة حتى ذلك الحين[1]. ولكن التيوغونيتين المنسوبتين الى هيزيودس واورفيوس هما الأوسع انتشاراً وتأثيراً.

ويحتمل أن يكون هيزيودس الذي تقع حياته بين الحدين الزمنيين ٧٥٠ و ٦٥٠ ق. م قد ألف التيوغونيا بين عامي ٧٣٠ و ٧٠٠ ق. م، كما ألف «الأعمال والأيام» بين عامي ٧٣٠ و ٦٩٠ ق. م[2]. ونتيجة لذلك، يجب أن يعد أول شاعر في اليونان القديمة. وظهور الأدب في اليونان، في ذلك العصر، تبع عن كثب اعتماد الحروف الهجائية المستلهمة من النموذج الفينيقي. وهذا الشكل الجديد لتسجيل اللغة اليونانية وفر، اذن، لهيزيودس الأداة التي أتاحت له أن يضع، كتابة، اشعاره المستوحاة من تقليد شفهي يرجع إلى أقدم العصور. واليكم كيف يبدأ هيزيودس وصف تيو غونيته:

«قبل كل شيء، اذن، كان السديم، ثم غايا (الأرض) ذات الجوانب الواسعة، القاعدة الآمنة المتوفرة، أبداً، لكل الأحياء (. . .) وايروس، الأجمل بين الآلهة الخالدين، الذي يقطع الأوصال ويروض في صدر كل آله، كما في صدر كل انسان، القلب والارادة الحكيمة. ومن السديم ولدت الظلمة ونور النهار. أما الأرض، فقد ولدت، من جانبها، كائناً مساوياً لها، قادراً على تغطيتها كاملة، هو اورانوس (السماء) ذو النجوم الذي كان

١) المرجع السابق، ص١٢-١٣

٢) المرجع السابق، ص ٤٠-٤٧

يجب أن يقدم للالهة الطوباويين قاعدة آمنة إلى الأبد. وولدت، ايضا، الجبال العالية، المعبر اللطيف للآلهات والجنيات، ساكنات الجبال ذات الأودية. وولدت، ايضا، البحر غير المخصب بانتفاخاته الغاضبة، بونتوس، دون عون الحب الحنون. ولكنها ولدت، بعد ذلك، من عناقات اورانوس، اوقيانوس (المحيط) ذا الزوابع العميقة - كويوس، كريوس، هيبدريون وجابيت - وتياوريا ويتميس ومنيموزين وفويبه المتوجة بالذهب وتيتيس اللطيف. والأصغر، بعدهم، الذي جاء الى العالم هو الاله ذو الأفكار الماكرة، أرهب ابنائها. وكره كرونوس أباه المزدهر[1].

ثم جاءت قصة كرونوس الذي خصى أباه اورانوس الذي منع ابناءه من الصعود الى النور. وعمد كرونوس، ليحتفظ بالسلطة التي استولى عليها، الى ابتلاع ابنائه هيستيا وديميتروهاديس وبوزيدون بمجرد أن تلد الواحد منهم ريا. ولكن كرونوس خدع بحيلة من ريا فابتلع حجراً مغلفاً بالاقمطة بدلاً من زيوس. وهذا الأخير، وقد نجا على هذا النحو، حمل اباه، بمساعدة ميتيس، على ابتلاع مخدر يرغمه على اعادة الأبناء الذين ابتلعهم. وهؤلاء الاخيرون اعلنوا، بمساعدة زيوس، حرباً على كرونوس كسبوها. وعند ذلك، استولى زيوس على العرش وأقام نظاماً ثابتاً ونهائياً بعد أن ابتلع ميتيس التي كان مكرها يشكل خطراً عليه بمشاركتها، على هذا النحو، في السلطة. وحكم هو نفسه، وقد ضمن التفوق، في السماء، وحكم بوزيدون البحر وهاديس العالم التحتي.

ماهي النتائج التي يجب أن نستخلصها من هذه التيوغونيا؟

اننا نرى فيها، قبل كل شيء، عمل هذا المبدأ المشترك بين كل التيوغونيات والذي تأتي، بموجبه، كل الكائنات من فوضى أولية ولاتظهر كأشكال نوعية الا بقدر مايخضع الوسط العديم الشكل الذي تخرج منه

١) تيوغونيا، ص١١٦-١١٨، ترجمة فرنسية معدلة نوعاً ماوضعها ب مازون.

لسيرورة انقسام. والأمر واضح وضوحاً خاصاً في البرهة الأولى من هذه التيوغونيا حيث يبدو كل شيء منتجاً انطلاقاً من سديم أصلي بعملية تكاثر الانشطار نوعاًما. والأكثر من ذلك هو أن تاريخ اورانوس يجب أن يفهم ضمن هذا المنظور. ذلك أن مايرتكس كرونوس ضده، بخصيه اباه، انما هو تقارب أكبر مما ينبغي بين السماء والأرض يعادل، واقعاً، عودة الى الفوضى الأولية وانعدام الشكل بقدر ما تمنع السماء التي لاتني تغطي الأرض وصول ابنائها الى النور وتوقف، بذلك، سيرورة الانقسام الجارية. وفعل الخصي هذا ينشيء مسافة جيدة بين السماء والأرض ويعيد اطلاق سيروروة الانقسام المتوقفة باتاحته ظهور كائنات جديدة، اشكال جديدة. ولكن التيوغونيا تتخذ، مع كرونوس، مجرى آخر. والمسألة الأساسية لم تعد تكوينية، بل هي سياسية. وبالفعل، فإن مبادرة مايتصرف كرونوس الذي يبتلع ابناءه لايمكن أن تقارن إلا بمبادرة أورانوس بقدر كرونوس ايجابياً لضمان استمرار سلطته باستبعاده ابناءه القادرين على معارضة سلطته والمطالبة بها منذ ولادتهم. والهوس نفسه، فضلاً عن ذلك، هو الذي نجده لدى زيوس الذي يبتلع ميتيس لان عرافا تنبأ له بأن هذه الأخيرة ستلد له ابناً يخلعه عن العرش، وقد زاد في احتمال وقوع هذا التهديد من حيث أن زيوس قد استلب السلطة من كرونوس. وزيوس يضمن، بابتلاعه ميتيس، استمرار حكمه الذي يتقاسمه مع بوزيدون وهاديس مع احتفاظه بالتفوق. وهكذا يقوم نظام مستقر ونهائي لم يعد شيء يستطيع تهديده.

وهذه التيوغونيا تصنف، ايضا، منشأ الإنسان. ومن المؤكد أن هيزودس يبقى، في تيوغونيته، صامتاً حول أصل أوائل البشر الذين يربطهم مؤلفون آخرون بالعمالقة الذين يولدون من الدم المنبثق من عضو اورانوس الجنسي المقطوع[1]. وبالمقابل، يصف هيزودس مطولاً، في «الأعمال والأيام»[2]، تعاقب العروق المختلفة للبشر: العرق الذهبي، العرق الفضي،

---

١) م. ل. وست: مرجع سابق البتام ٥٩ و ١٨٧ من التيوغونيا

٢) الأعمال والأيام ١٠٦ - ٢٠١

العرق البرونزي، البطل والعرق الحديدي. واسطورة العروق لدى هيزيودس التي تنتظم في اطار منطق واخلاقية ثنائيين يعارضان العدل بالجور، هذه الأسطورة يجب أن تفسر، كما بين ج. ب. فيرنان جيداً، في منظور التثليث الوظيفي الذي بين ج. دوميزيل أنه يؤلف أساس الايديولوجية الهندو - اوربية. أن رجال العرقين الذهبي والفضي يمثلون الوظيفة الملكية، ولذلك فهم لايعرفون العمل ولا الحرب. ولكن، في حين يكون رجال العرق الذهبي الذي يعيشون في عهد كرونوس نموذج الملك العادل والتقي ويتحولون، حين يزولون، إلى شياطين سماويين، فان رجال العرق الفضي يبادون من جانب زيوس الذي يحولهم إلى شياطين تحتيين لأنهم يمارسون، فيما بينهم، الجور الذي يبدو النتيجة المباشرة لعدم تقاهم حيال زيوس الذي لايعترفون بسيادته. وفضلاً عن ذلك، فإن رجال العرق البرونزي والأبطال هم ممثلو الوظيفة الحربية، ولذلك فهم لايعرفون العمل ولايمارسون الا الحرب. ولكن، في حين لايكون لرجال العرق البرونزي الذين يبرهنون عن تعسف عسكري خالص الحق في أي تمجيد بعد سقوطهم تحت وطأة الضربات التي يتبادلونها، فإن الأبطال الذين يؤلفون العرق الأكثر عدالة وقيمة من وجهة النظر العسكرية ينقلون، بعد سقوطهم في الحرب، الى جزيرة الطوبايين حيث يعيشون حياة شبيهة بحياة الالهة. وأخيراً، فإن العرق الحديدي الذي يعيش حياة ملتبسة ومزدوجة القيمة، في أساسها، يمثل الوظيفة الانتاجية. والأصل المحبب لكل آلام الرجل هو باندورا، المرأة التي شاءت سخرية الآلهة أن تهبها للرجل لتعاقبه على قبوله النار التي سرقها بروميثوس. وباندورا تجسد، في مظهرها المزدوج كأمرأة وأرض، وظيفة الخصوبة التي تتجلى في العصر الحديدي في انتاج الغذاء وإعادة انتاج الحياة.

وعن هذه التيوغونيا التي تتضمن كوزموغونيا وتستطيل في انتروبوغونيا تصدر أخلاقية عامة تحدد علاقات البشر بالآلهة والحيوانات وعلاقات البشر فيما بينهم. وبالفعل، فإن طقس التضحية الذي أنشأه بروميثوس، بفضل دخول النار لدى البشر، يعيد، في الديانة التقليدية، في شكله نفسه، تأكيد الإنقسام الجذري الذي يفصل بين الأرض والسماء. فالى البشر يعود، من الضحية المقدمة، اللحم الميت والقابل للفساد، وإلى الآلهة يعود دخان العظام ورائحة العطور والتوابل. وفضلاً عن ذلك، فإن التضحية الدامية تدل، لإنها غير قابلة للفصل عن الطهي، في شكلها نفسه، على التمييز الذي يفصل بين البشر والحيوانات: رفض أكل اللحم النيء. وبالمقابل، فإن الأمور أقل وضوحاً بكثير فيما يتعلق بعلاقات البشر فيما بينهم. ومن المؤكد أن النساء اللواتي يمثلن الالتباس بامتياز يبقين في وضع أدنى بالنسبة للرجال. فهن مستبعدات من المجال العام لكونهن محتجزات في البيت، وبالتالي في مجال الخاص. الا أن الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لن يقابل، قط، في اليونان القديمة على مستوى تنظيم المجتمع، مثل التثليث الوظيفي الأعلى كما وصفه هيزيودس في اسطورة العروق، وكما استعاده الفيثاغوريون، ولاسيما افلاطون، في الجمهورية خاصة.

وعلى عكس هيزيودس الذي تقوم تيوغونيته على الانقسام الذي يستطيع، وحده، السماح بظهور واقامة نظام مستقر ونهائي انطلاقاً من فوضى تلخص الصيغة التالية المنسوبة الى موزيه، تلميذ اورفيوس، مبدأها الموجه: «كل شيء يأتي من شيء واحد وينحل اليه[1]» الا أنه ينبغي التساؤل عن أصل هذه التيوغونيا قبل وصفها.

ان اورفيوس مذكور قبل هيزيودس في المقطع المستشهد به في مطلع

---

١) ديوجين لايرس: اشعار ٣

هذا القسم. وهذا التقديم لأورفيوس يعكس، حقاً، الرأي المنتشر، عموماً، في العصور القديمة والذي يقول أن اورفيوس هو أول شاعر في اليونان القديمة. ومن المؤكد أن الأمر يدور حول خرافة غذاها اولئك الذي يدعون الانتماء الى كتابات اورفيوس بأنفسهم. ذلك أن «اورفيوس» ليس، في الواقع، سوى اسم يدل على المؤلف الاسطوري لتيوغونيا لم يبق لنا، منها، سوى مقاطع جمعت لآخر مرة، عام ١٩٢٢، من جانب اوتوكيرن.

ومن أجل تعقيد الأمور، تقدم هذه المقاطع عدة روايات عن هذه التيوغونيا. والافلاطوني الجديد داماسيوس ذكر ثلاثاً منها: واحدة توجد لدى اوديموس، أحد تلاميذ ارسطو (المقطع ٢٨) وأخرى حسب رواية هيرونيموس وهيلانيكوس (المقطع ٥٤) ورواية الملاحم الواقعة في ٢٤ كتاباً يؤكد داماسيوس انها «التيوغونيا الاورفية التقليدية» (المقطع ٦٠). وخيل، ايضاً، الى بعضهم التعرف لدى ارسطوفان (المقطع ١) وأفلاطون (المقطع ١٦) على شهادات حول التيوغونيا الاورفية. وفضلاً عن ذلك، يضع ابولينوس رودس على لسان اورفيوس نفسه الذي يرافق المغامرين تيوغونيا أصلية (المقطع ٢٩). وبالاضافة الى ذلك، يذكر الكسندر دافروديز رواية أخرى للتيوغونيا الاورفية (المقطع ١٠٧). وأخيراً، يذكر كليمان روما المزعوم (المقطعان ٥٥و٥٦) واثينا غورس (المقطعان ٥٧-٥٩) تيوغونيات تقترب من تيوغونيا هيرونيموس وهيلانيكوس بوصفها اورفية. ونستطيع، اذا دققنا، اطالة هذه القائمة الطويلة فعلاً.

الى أي طرف ننحاز مع غزارة الروايات هذه؟ الأحكم هو أن نسلم بأن تقليداً يعود الى القرن السابع ق. م يحمل، تحت اسم اورفيوس، تيوغونيا يعادل نقلها تحويلاً ثابتاً بسبب كون الاورفية عقيدة باطنية بالذات. وعند ذلك، نفهم أن تبرز مثل هذه الفروق بين مختلف الروايات المكتوبة لهذه التيوغونيا التي تعود أقدم كتابة لها الى القرن السادس ق. م وضمن هذا

المنظور، ينبغي أن نستخدم، كرواية مرجعية، رواية الملاحم التي نقل القسم الأعظم منها افلاطونيون جدد ومدافعون عن العقيدة المسيحية، ولكنها تمتاز بأنها تؤلف أكمل شهادة على التيوغونيا الاورفية. الا أن هذا الموقف المبدئي، على صعيد المنهج، لايؤثر، مسبقاً، في أي موقف يتخذ على صعيد التاريخ حيث يمكن لمكتشفات حديثة اجراء تعديلات عميقة.

ان الزمن، كرونوس، الذي لايشيخ أبداً هو الذي تبدأ به تيوغونيا الملاحم. فمن كرونوس يولد الاثير والسديم (المقطع ٦٦). ثم يشكل كرونوس بيضة في الاثير (المقطع ٧٠). وتنفتح البيضة الى نصفين ويخرج منها أول مواليد الآلهة، فانيس (المقطع ٧٢) ويمثل، وهو ذو الجمال العجيب والمشع بالنور، بجناحين ذهبيين على كتفيه (المقطع ٧٨) ورؤوس لحيوانات مختلفة (المقطع ٧٩). وهو، ايضاً، ثنائي الجنس (المقطع ٨١). ويطلق عليه، هو الذي يحمل بذرة كل الآلهة، اسماء فانيس وميتيس وبروتوغونوس واريكابيوس وايروس وديونيزوس (المقطعان ٨٦, ١٧٠). وتقابل فانيس آلهة انثوية، الليل الذي هو، في الوقت نفسه، امه وزوجته وابنته (المقطعان ١٠٥، ١٠٩). ويمكن تفسير هذا التثليث للكيان الأنثوي الأولي بأن فانيس لايستطيع، لكونه كل الأشياء وامتلاكه الجنسين، ان يمتلك سوى القسم الانثوي من ذاته، كأم، كزوجة وكبنت. والليل، الزوجة - الابنة، هو الذي ينقل اليه فانيس السلطة. ويلد الليل لفانيس ولدين، اورانوس (السماء) وغايا (الأرض) (المقطع ١٠٩) اللذين يلدان، بدورهما، الجبابرة والجبارات، (المقطع ١١٤ ومايليه)، أي كرونوس وريا. وهنا تقع قصتا البتر الذي ينزله كرونوس باورانوس (المقطع ١٢٧) والحيلة التي استخدمتها ريا لتنقذ زيوس الذي يستولي على السلطة من ابتلاعه من جانب كرونوس (المقاطع ١٤٨-١٥٧)، وهما قصتان مماثلتان للقصتين اللتين يرويهما هيزيودس. ولكن سيرورة الولادة، وبالتالي الانقسام، تتوقف عند هذه المرحلة. فبناء على نصائح الليل، يبتلع زيوس فانيس. وهو يخلق

الكون انطلاقاً من الوحدة التي اعيد، على هذا النحو، تكوينها فيه، هو الذي يصبح بداية كل الأشياء ووسطها ونهايتها (المقطع ١٦٨). وكما في حالة فانيس، تجد الالوهية الانثوية التي هي مساعدته نفسها خاضعة لسيرورة تثليث على اعتبار انها أمه وزوجته وابنته معاً، بأسماء ريا وديميتر وكوريه (المقطعان ١٤٥، ١٩٨). الا أن ديونيزوس الذي مازال طفلاً هو الذي ينقل اليه زيوس، بغتة، السلطة (المقطع ٢٠٧). ولكن النهاية تصبح البداية، وكل شيء يمكن أن يبدأ من جديد في ديونيزوس لأن فانيس يدعى، ايضاً، بروتوغونوس واريكابيوس وايروس وميتيس وديونيزوس.

ان هذه التيوغونيا تجري في ثلاث برهات مطبوعة بتوتر بين الوحدة والانقسام. ففي برهة أولى، يودع كرونوس في الأثير البيضة الأولية التي يمثل شكلها، على صعيد الطبيعة، الوحدة المولدة بامتياز. ومن هذه البيضة ينبثق فانيس الذي يبقى، حتى ولو ولد الانقسام، كائناً تتطابق، فيه، كل الاضداد. ومن هنا تنشأ علاقاته المتعددة بالكيان الانثوي الذي هو مساعده. وأثر سلسلة من الانقسامات التي تسمح بظهور عدة الوهيات أخرى، يعيد زيوس صنع وحدة كل الأشياء بابتلاعه فانيس. ثم يخلق الكون في طور الانقسام من هذه البرهة الثانية. وأخيراً، يأتي ديونيزوس الذي يحمل اسم فانيس نفسه ويؤلف الشخصية المركزية في الانتروبوغونيا الاورفية.

فديونيزوس، وكان مازال طفلاً، هو الذي ينقل اليه زيوس سلطته فعلاً. ولكن الجبابرة الذين استعادوا الحياة في هذا النظام الجديد للأشياء الذي خلقه زيوس يغارون من الطفل ويتآمرون ضده. وهم يجتذبونه بواسطة العاب ويقتلونه ويقطعونه الى قطع يحضرونها بموجب اسلوب طهي يقلب طهي التضحية التقليدي، كما بين ذلك، جيداً، مارسيل ديتيين، ويأكلونه. ولكن اتينا تنجح في انقاذ القلب الذي تحمله الى زيوس من أجل أن يستطيع هذا الأخير اعادة توليد ديونيزوس. أما الجبابرة الذي ضربتهم

صاعقة زيوس، فقد استحالوا الى رماد. ومن رمادهم يولد البشر (المقطع ٢٠١ ومايليه).

وكما في الحالة السابقة، تصدر عن هذه التيوغونيا التي تتضمن كوزموغونيا وتستطيل في انتروبوغونيا اخلاقية عامة تحدد علاقات البشر بالآلهة والحيوانات وعلاقات البشر فيما بينهم. والأورفية هي، قبل كل شيء، حركة احتجاجات على الصعيد الديني ضد المسافة التي تفصل البشر عن الآلهة. الا أن التضحية ذات النمط البروميتي التي لاتقبل الفصل عن نموذج معين من الطهي هي التي تؤلف، في الديانة التقليدية، نموذج هذا الانقسام. وتغيير النظام الغذائي هو، ضمن هذا المنظور، اعادة لوضع جملة العلاقات بين البشر والحيوانات موضع المساءلة. وهكذا تعلم الأورفية، من خلال اسطورة ديونيروس، رفض كل تضحية دامية تقلب ممارستها التقليدية لأن هذا الطقس يعيد انتاج جريمة الجبابرة ضد ديونيزوس بصورة مموهة. فلن يمكن، اذن، لوحدة الإنسان الحقيقية مع ديونيزوس الذي ينتمي اليه أن تستكمل الا عندما يكون قد تعرف على انتمائه إلى الجبابرة وتطهر منه بامتناعه عن الغذاء اللحمي. وهذه هي، فضلاً عن ذلك، في نظر الاورفيين، الوسيلة الوحيدة، الى جانب ممارسة الاحتفالات التي تصور، على وجه الدقة، مقتل ديونيزوس على ايدي الجبابرة، للخروج من دارة الولادة والموت التي تستطيل في تقمصات متعاقبة في صور ليست بشرية فقط، بل هي حيوانية أيضاً (المقطع ٢٢٤). ومن أجل ذلك يتساوى التغذي باللحوم والقتل وأكل لحوم البشر. ولذلك لن يتستطيع الإنسان الوصول الى الاتحاد بالآلهة الا بتجنب هذه الجريمة الثلاثية على اعتبار أن ديونيزس يصنع، في ذاته، التركيب بين كل الآلهة. وفضلاً عن ذلك، فإننا نجد القليل جداً من الأشياء، في التقليد الاورفي، حول علاقات البشر فيما بينهم. وفي جميع الأحوال، فإن الاورفية التي تنتقد، بهذه الجذرية، الفعل الديني الذي تقوم عليه الدول اليونانية، أي التضحية الدموية لايمكن أن تظهر الا

كحركة معارضة لهذه الدول نفسها. ولذلك، وعلى الرغم من أن الاورفية لاتوجد ابداً، حقاً، في صراع صريح مع هذه الدول، فإنها تبقى، دائماً، على هامشها ومؤلفة شراكة روحية مبدؤها استمرار كامل بين كل الكائنات وتعارض، من أجل ذلك، الجماعة السياسية التي يقوم اساسها على انقطاع رتبوي بين هذه الكائنات نفسها.

وضمن هذا المنظور، يتخذ النموذج الاورفي، في كل هذه النقاط، الموقع المعاكس لنموذج هيزيودس. ففي حين يلح الثاني الذي تقوم عليه الديانة الرسمية على الاستقرار والطابع النهائي للانقسام الذي يسمح بالانتقال من الفوضى الى النظام الذي تصفه هذه التيوغونيا، نرى أن الأول الذي ينمو داخل ديانة سرية يلح، بالمقابل، على الوحدة التي تسبق الانقسام ولكنه ينبغي عليها، خاصة، أن تليه مع اعترافه بضرورة هذا الانقسام لضمان الانتقال من الفوضى الى النظام. والمجال الايديولوجي الذي يحدده هذا النموذجان التيوغونيان اللذان جرت، عدة مرات، محاولة ايضاح نقاط تباينهما وتوافقهما مع التيوغونيات الشرقية، هذا المجال هو الذي نمت، فيه، على وجه الاحتمال، جذور المنظومات الفلسفية الأولى في اليونان القديمة.

الفصل الثالث
اخلاقيات اسيا

-١-

الكونفوشـية

جان لاجروي

رأينا في القسم الثاني من الفصل السابق، تثبت الحدود الانطولوجية التي ستتطور الصين داخلها. وسوف نتأمل، بصورة رئيسية، في القسم الحالي، النمو الابستيمولوجي للمدرسة الكونفوشية رداً على أول أزمة كبيرة لهذه المنظومة.

هذه الأزمة دامت خمسة قرون: وكان ذلك الزمن الذي لزم للانتقال من مملكة التشيو الاقطاعية (حيث كانت جمهرة من الدول الصغيرة المتركزة في شمال الصين وذات صلات عائلية مع الملك، غالباً، ترسل اليها جزيتها) الى امبراطورية التسن البيروقراطية حيث عاش النظام على الضرائب. وشهد هذا الانتقال ظهور اختصاصيين من كل الأنواع، بمن فيهم، كما سوف نرى، اختصاصيون في الأخلاق: وبالفعل، فان طبقة البيروقراطيين الجديدة ستأتي لتندس بين السلطة والشعب، بين الأعلى والأدنى. وهذه الطبقة، وهي ين بالنسبة للامبرطور ويانغ بالنسبة للجماهير، سوف تحتفظ بثلاث من «المدارس المائة» لفترة الأزمة: واحدة الشرعية، وهي بنيوية كما يدل على ذلك اسمها، سوف تنظر الى العالم من وجهة نظر السلطة، وأخرى، الطاوية، سوف تتخذ اتجاهات الشعب، وبين الاثنتين، سوف تصبح الكونفوشية الايديولوجية الخاصة بهذه الطبقة، طبقة الوسطاء الذين هم الوجهاء.

ويجب أن نتذكر أن الطبقة نفسها- تلك التي تتحدث الى الامبرطور باسم الشعب والى الشعب باسم الامبرطور، الطبقة التي ستكتب، ايضاً، خلال الفي عام، تاريخ السلالات، الطبقة التي سيكون لها، على وجه الاجمال، احتكار الكلمة - هي التي سلمت ببقاء هذه المدارس الثلاث. واذا كانت قد فعلت ذلك، فلانها، بالتأكيد، لم تكن تستطيع صنع شيء آخر نظراً للقاعدة الاجتماعية التي كانت للمدرستين «المتغايرتين». ولكن وجود قسر سوسيولوجي يجب أن لايمنعنا من رؤية المرونة والواقعية اللتين هما نتيجته على صعيد العقليات والايديولوجيات.

لقد كانت هناك ثلاث مدارس خلال الفترة الامبرطورية. وكان في صميم الكونفوشية نفسها، ثلاثة اتجاهات: الاتجاه البنيوي الذي اسمه هسون -تسي والاتجاه الشعباني الذي اسمه منسيوس وأخيراً، في الوسط، الاتجاه الذي ليس له سوى اسم المعلم، الكونفوشية. وعلاقة ولادة هذه الاتجاهات الثلاثة بالزمن، بتطور الأزمة، هي ماسوف ندرسه هنا.

لنحدد أولاً، التورايخ: كونفوشيوس ٥٥١-٤٧٩ ق.م، منسيوس٣٧٢؟- ٢٨٩؟ ق.م، هسون - تسي ٢٩٨؟-٢٣٨؟ ق.م، فالتطور يجري، اذن، في خط يسار - وسط - يمين، من حيث الظاهر على الأقل.

ولنتأمل، بعد ذلك، من حيث الشكل الأدبي: انها فلسفة، وهو مايمثل، فعلاً، تغيراً بالقياس مع زمن الكلاسيكيات. لقد شهدنا، أولاً، كتاب صور دون كلمات، ثم كتب تاريخ وشعر غنائي. وهانحن، الآن، أمام الفلسفة: لقد انقضى زمن الخطاب التعسفي المطروح في وجه الغناء العفوي، فالزمن هو زمن المناقشة. ولكن هناك، ايضا، داخل هذه المناقشة تطوراً: فكونفوشيوس يتحدث، من جانبه، الى تلاميذه، ومنسيوس يتحدث الى الملوك وهسون - تسي يكتب ان كونفوشيوس لايكتب: انه

يفسر، يربي. والى أمليات تلاميذه، ندين، دون شك، بكتابه الذي لايعدو أن يكون قائمة بأقوال في مناسبات. ويبدو أن منسيوس قد كتب، على الأقل، قسماً من الكتاب الذي يربط باسمه: الا اننا نراه، فيه، متحدثا، محاولاً بكل الوسائل التي يمتلكها (ولديه منها مخزون) اقناع محاوريه. بل انه يحصل لدينا احيانا الانطباع بأنهم ليسوا هنا الا ليطلقوا كلامه ويقتنعوا. وأسلوب منسيوس يبقى، من حيث اطاره، حكائياً، ولكنه، في الصميم، بلاغي. فنحن نرى، اذن، منذ ذلك الحين، لدى منسيوس، حركة انطواء على الذات. وهذه الحركة تصل الى خاتمتها مع هسون - تسي الذي لم يعد يتحدث الى أحد والذي يبحث، على العكس من ذلك، عن مكان هادئ يضع، فيه، منظومته، بسلام. وقد كان انتاجه لابحاثه طبيعياً تماماً.

فالتطور في الزمن يجري، اذن، بالأحرى، من اليسار الى اليمين، من مرونة الكلمة المسجلة بصورة حية، من خلال قطيعة مطبوعة بشكل ليس حكائياً تماماً ولا بلاغياً تماماً، الى صلادة الكتابة الفردية التي تريد أن تكون صحيحة في كل زمن. وهذا التطور في الزمن هو، كما سوف نرى، التطور الباطني للحركة: فالكونفوشية حركة محافظة ارستقراطية، وهي كخطاب للسلطة، عقلانية وأخلاقية حتماً. فالتطور: وسط - يسار - يمين يمثل اذن، حقاً، الحركة الظاهرة، أي المرئية من الخارج: انها الترتيب المكاني البنيوي للمدرسة الكونفوشية الممثل للاتجاهات الدائمة الثلاثة.

لنتأمل، بإيجاز، الخلفية المشتركة لهذه الاتجاهات الثلاثة.

١- المجتمع ينتظم انطلاقاً من الأسرة. والأسرة تنتظم حول الأب. وهذه فكرة سبق أن التقيناها في «شوكينغ» ولكنها اذا بقيت حالية في المجال الخاص خلال كل تاريخ الصين، حتى عام ١٩٤٩، فلم يكن ذلك سوى أمنية ورعة في السياسة، وذلك منذ زمن كونفوشيوس.

٢- مايميز الإنسان عن الحيوان هو قدرته على التمييز الأخلاقي.

فمهمته الأولى في الحياة هي، اذن، ان يتثقف ببحثه عن معلم يتخذ منه القدوة في البدء، بفحصه نفسه باستمرار ليطمئن الى استقامته وتقدمه على درب المحبة بعد ذلك. ولنلاحظ، بصورة عابرة، ان التعريف الأخلاقي للانسان يتضمن، في الصين، تساوياً مبدئياً بين كل البشر. أما التعريف الثقافي للاغريق القدامى، فإنه يطرح عدم التساوي بين البشر كمعطى أساسي.

٣- مايميز الإنسان المتمدن عن البربري هي الطقوس، تلك التي تفصل بين الجنسين والأعمار والطبقات، أي بين الأعلى والأدنى.

٤- بما أن الحكم بالقوة لايمكن أن ينجح، وبما أن حكومة الاختصاصيين دون روح، فيجب على العاهل أن يحيط نفسه برجال فضلاء، مثقفين، مستقيمين، محببين وغير متحيزين. وكان تعليم الكلاسيكيات الذي كان يقدمه معلمو المدرسة الكونفوشية مكرساً لتكوين مثل هؤلاء الرجال.

وفي الجملة، فإن مركز الإنسان هو قلبه. وقوة القانون والأسلحة والعقل - كل ماهو في الذراع اليمنى والدماغ الأيسر - لايستطيع شيئاً ضده. ومايجب، فقط، هو زرع عادات جيدة في بيئته مستقمية: مايعطى للشعب باليد اليسرى يسترد باليد اليمنى.

كونفوشيوس

ربما كان حسناً أن نرى إلى أي حد توجد التأكيدات الواردة قبل قليل، حول الكونفوشية عامة، لدى المعلم، خاصة وأن روايته، أن صح القول، «شرعية».

١- الأسرة

«يجب على الابن استشارة ارادة أبيه مادام ابوه حياً، وقدوته عندما

يموت. واذا قلد الابن سلوك ابيه في كل الأمور ثلاث سنوات بعد موته، فسوف يمكن أن يقال أنه يمارس البر البنوي، (كوفرور: الكتب الأربعة، ص٧٤).

«اذا انجز الأمير، بحماسة، واجباته حيال ابويه واجداده، فإن البر البنوي يزدهر بين الشعب»(٢١٨ص١٥٤).

٢- تثقيف الذات

«ولاتغتموا لكونكم لاتملكون وظيفة، بل اهتموا بأن تكونوا جديرين يرفعكم الى مصاف وظيفة. لاتغتموا اذا لم يعرفكم أحد، بل اعملوا لتكونوا جديرين بأن تكونوا معروفين»(٤/ ١٤ص١٠٤).

«الحكيم يعمل على أن يكون بطيئاً في خطاياته و سريعاً في افعاله» (٤/ ٢٣، ص١٠٦)

«تقوم كل حكمة معلمنا على تحسين الذات ومحبة الآخرين كأنهم ذاته» (٤/ ١٥ص ١٠٤-١٠٥).

«الحكيم يحب كل الناس ولايتحيز لاحد» (٢/ ١٤، ص٨٠).

٣- الأعلى والأدنى والطقوس

سأل كينغ، اميرتسي، كونفوشيوس حول فن الحكم، فأجاب كونفوشيوس قائلاً: «فليقم الامير بواجباته كأمير، والرعية بواجباتها كرعية والأب بواجباته كأب والابن بواجباته كابن»(١٢/ ١١، ص٢٠٤).

«فضيلة الأمير كالريح، وفضيلة الشعب كالعشب؛ وعندما تهب الريح ينحني العشب دائماً والشعب يقلد الأمير»(١٢/ ١٨ص٢٠٦).

«يمكن حمل الشعب على ممارسة الفضيلة، الا أنه لايمكن أن يعطى معرفة عقلية لها»(٨/ ٩ص١٥٦).

ولنلاحظ، بصورة عابرة، ان الحملة المعادية لكونفوشيوس، في صين اليوم، تستهدف، خاصة، هذا الوجه الرتبوي للكونفشية.

٤- الحكومة الجيدة

« اذا قاد الأمير الشعب بواسطة قوانين واحتفظ به موحداً عن طريق العقوبات، فإن الشعب سيمتنع عن اساءة الصنيع، ولكنه لايعرف أي عار. واذا قاد الأمير الشعب بقدوته الحسنة، وجعل الاتحاد يسود عن طريق ضبط الاستعمالات، فإن الشعب يخجل من اساءة الصنيع ويصبح فاضلاً»(٢/ ٣ص٧٧).

«واذا ولى الأمير الرجال الفضلاء الوظائف واستبعد كل الرجال العائبين، فإن الشعب سيكون راضياً» (٢/ ١٩ص٨١-٨٢)

ان هذا الوجه من الكونفوشية ليس، بالمقابل، مجهولاً ابداً في الصين الماوية حيث يشاد بمزايا هذا الإنسان أو تلك الكومونة المثاليين ويذم «الخبراء» الذين ليسوا «حمرا» أي «فضلاء»

«ولكن، كيف يعرف درب الفضيلة؟ مالذي يجعل واحداً ينجح وآخر لاينجح في الوصول اليها؟ يجب، أولاً، الالحاح على تماثل كل البشر في امكانية الوصول اليها:

«كل البشر متشابهون بطبيعتهم. وهم يختلفون في العادات التي يتخذونها» ١٧/ ٢ ص ٢٦١).

ويقول كونفوشيوس، في مكان آخر، ان «معرفة الأشياء ليست فطرية فيّ» (٧/ ١٩ ص١٤٠).

ولكننا اذا تذكرنا ان كونفوشيوس، مع تأكيده لأهمية الكلمة بالنسبة

للممارسة (راجع ماورد قبل قليل في ٤/ ٢٣، ص١٠١)، يميز «الشعب» عن الحكيم بقدرة الأخير على الممارسة والمعرفة (راجع٨/ ٩/ ص١٠١)، فسوف نرى كل أهمية هذا الانكار. . . ومايليه: «ولكني أحب العصور القديمة وانكب على الدراسة بحمية». «ان الطبيعة تستطيع، بالتأكيد، تأهيل بعضهم أكثر من سواهم لاتباع الدرب القويم، ولكن العمل هو المهم خاصة: «في قرية مؤلفة من عشر اسر، يوجد رجال اعطتهم الطبيعة، مثلي، مؤهلات للوفاء والاخلاص، الا أنه ليس فيهم من يعمل مثلي على معرفة هذه الفضائل وممارستها» (٥/ ٢٧، ص١٢٠).

ان كونفوشيوس يركز، في كل مكان، على العمل الذي يقوم على دراسة العصور القديمة مضافة إلى تأمل الذات. وهو يقول عن نفسه، مثلاً، انه«ينكب على العصور القديمة بثقة ومحبة» وانه لايفعل أكثر من نقله تعاليم القدامى «ولايخترع شيئاً جديداً» (٧/ ١، ص١٣٦). ويقول انه «انصرف الى دراسة الحكمة» في عمر الخامسة عشرة، ثم:

«في الخمسين كنت أعرف قوانين العناية الالهية، وفي الستين كنت أفهم كل ماكانت اذني تسمعه دون حاجة الى التفكير فيه، وفي السبعين لم أكن، باتباع رغبات قلبي، انتهك أية قاعدة»(٢/ ٤، ص٧٧).

فنحن نرى كن هو طويل نفس هذا العمل. وهو يقول، في مكان آخر، ان الموت وحده هو الذي ينهيه.

لماذا؟ ليس ذلك لأن أقوال القدامى عديدة أو معقدة، بل لانه يجب ممارستها، وهو مايقتضي ان نفهم من الداخل، ولايكتسب هذا الفهم من الداخل الا تدريجيا، بالخبرة الشخصية.

«الفضيلة الكاملة تقوم على الحكم على الآخرين من جانب الذات ومعاملة المرء لهم كما يود أن يعامل هو نفسه»(٦/ ٢٨، ص١٣٦).

«اذا سافرت مع رفيقين (احدهما فاضل والآخر عائب) فان كليهما سيكونان معلمين لي. فسوف أفحص مالدى الأول من جيد واقلده، وسوف ابذل جهدي لأن اصحح في نفسي العيوب التي اتعرف عليها لدى الآخر» (٧/ ٢١، ص١٤٥).

وهل دور «الكتاب الأحمر» وجلسات النقد الذاتي غريبة عن هذه الاخلاقية، اخلاقية «القراءة الداخلية» لدى كونفوشيوس؟ من المؤكد أن الذين كانوا، في الصين القديمة، يملكون وسائل الدراسة والتفكير كانوا قليلي العدد وأن المساواة الفعلية كانت من جراء ذلك مردودة الى لاشيء. ولكن، هل كان يمكن أن يكون الأمر خلاف هذا في ذلك العصر على الأساس الاقتصادي الذي كان سائداً؟

ولكن، فنختتم حديثنا عن كونفوشيوس بنظرة استرجاعية، لان نجاح تعليمه لايفسر ببضع عقائد جديدة صاغها في الوقت المناسب بقدر مايفسر بتضامن كل مسيرته مع روح الكلاسيكيات، بدءاً من اليي كنغ. فيمكن أن نرى في كونفوشيوس - على عكس ورثته المتزايدي التنميط لانهم متزايدو القرب من السلطة - اكساء سياسياً لمنطق كتاب الطفرات الكلاسيكي. فهناك، أولاً، هذه الديالكتيكية الثابتة بين البنية والحركة: الدراسة تنتج التفكير الذي ينتج الممارسة التي تنتج التفكير الذي ينتج الدراسة التي تنتج الممارسة. ولايوجد، في هذه الديالكتيكية، سوى مكان صغير للكلمة التي قد تنزع الى الحلول محل الممارسة. وليس هناك تساهل في المبادئ بل يجب تكييف تطبيقها، دائماً، مع الموقف:

«كيو لايجرؤ على التقدم. لقد دفعته الى الأمام. لو يملك مايملكه اثنان من الحمية والجرأة، لقد اوقفته وجذبته الى الوراء» ١١/ ٢١ص١٩٣).

لايوجد «شيء يرفض أو يحتفظ به بصورة مطلقة» (١٨/ ١٨ص٢٨١) فيجب التنبه لكل تجليات الآخر للتوصل الى فهمها من الداخل ايضاً:

«اذا تأملنا أفعال رجل، واذا لاحظنا دوافع تصرفه، واذا فحصنا مايصنع سعادته، فهل سيستطيع اخفاء ماهو عليه؟(٢/ ١٠/ ص٨٠)

وأخيراً، وخاصة، فان الطاو قابل للفهم، معروف دائماً لانه بنيوي، وغير قابل للفهم، من حيث أنه يتجلى في الزمان، في الوقت نفسه:

«كان من يؤمن يقول، مع تنهيدة اعجاب «كلما زدت تأملاً لعقيدة المعلم وجدتها أكثر سموا. وكلما زدت فحصاً لها زاد ظهورها لي مستحيلة الفهم كاملة. يخيل الي أني اراها أمامي، وفجأة الحظ أنها خلفي. ومن حسن الحظ أن المعلم يعلم بترتيب ومنهج.. وحتى لو اردت التوقف، فاني لن استطيع ذلك»(٩/ ١٠ ص١٦٥-١٦٦)

الا انه اذا كان هناك، دائماً، درب يجب اجتيازه، فذلك لايمنع اننا نستطيع «اكتشاف الطاو صباحاً والموت سعداء مساء»(٤/ ٨، ص١٠٣).

منسيوس

كل ماقاله كونفوشيوس لايكاد، في نهاية المطاف، يتجاوز الحس السليم. أما منسيوس، فهو لم يعد يستطيع الاكتفاء بالحكم المتوازنة الجلية. فلدى منسيوس معركة يخوضها. انه يحدد موقعه يساراً، كمدافع عن الشعب البسيط.

«كلابكم وخنازيركم يأكلون غذاء البشر، أي حبوب الجزية. وانتم لاتعرفون كيف تخففون من ابتزازكم. في الطريق، نجد بشراً موتى من الجوع، وأنتم لاتعرفون كيف تفتحون اهراءاتكم للمحتاجين. الناس يموتون وأنتم تقولون: لست أنا الذي اجعلهم يهلكون، بل هو نقص الموسم. اليس كذلك كما لو أن أحدهم قال، بعد أن قتل رجلاً بطعنه اياه بسيف: «لست أنا الذي قتلته، بل سلاحي»؟ أيها الأمير، توقف عن التذرع بنقص الموسم، فسوف يأتي الناس من كل اقاليم الامبراطورية»(١-١-٣ص٣٠٦).

وهو يقف يمينا كفيلسوف واقعي للسلطة: «من السهل حكم دولة. فيكفي أن لاتهين الأسر الكبيرة (٤-١-٦، ص٤٦٧).

ويقف في الأدنى، رجلاً كبقية الرجال:

«قال تشو نزو (وزير الاميرتسي): يامعلم، الامير اعطى الأمر بمراقبتك وبرؤية ما اذا كنت مختلفاً عن بقية الرجال. أجاب منسيوس قائلاً: بأي شيء سأختلف عن الآخرين؟ لقد كان ياو وتشوين شبيهين ببقية الرجال» (٤-٢/ ٣٢، ص٥٠٦).

ويقف في الأعلى، واثقاً من انتمائه الارستقراطي:

«يقال بصورة شائعة: «بعضهم ينصرفون إلى أعمال الذكاء والآخرون إلى أعمال الجسد والذين ينصرفون إلى أعمال الذكاء يحكمون، والذين يشغلون الاذرعة محكومون. المحكومون يوفرون أسباب معيشة حكامهم، والحكام يعيشون بفضل اتباعهم» ذلك هو القانون العمومي الذي حكم، دائماً، الجنس البشري»(٣-٤-ص٤٢٢-٤٢٣).

لمنسيوس معركة يخوضها. وفضلاً عن ذلك، أخذت عليه هذه الروح القتالية. وهذا هو جوابه:

«في الوقت الحاضر، لايظهر هناك عاهل حكيم يعيد النظام الى كل الامبراطورية. الامراء يستسلمون للفسق. والمتعلمون الذي يبقون في الحياة الخاصة يخوضون مناقشات غير قابلة. ومبادئ لانغ تشو ويي منتشرة في كل الامبراطورية... المتشيع ليانغ تشو لايرى سواه، وهذا يعني عدم الاعتراف بأمير. والمتشيع ليي تي يجب كل الناس محبة متساوية، وهذا يعني عدم الاعتراف بأب. وعدم الاعتراف بأمير ولابأب يعني مشابهة الحيوانات.. وخوفاً من هذا، ادعم عقيدة الحكماء القدامى واقاتل يانغ تشو ويي تي، أبعد المبادئ السيئة. هل أحب المناقشة؟ أني لااستطيع الاستغناء عنها» (٧-٢-٩، ص ٤٥٣-٤٥٤, ٤٥٦).

هل الأمر كذلك، لأن الفوضى تسود؟ نعم، ولكن، الم يقل كونفوشيوس أن رجل الفضيلة ينسحب ليثقف نفسه عندما يكون حكم الامبراطورية سيئاً (٨/ ١٣، ص١٥٨)؟ فهل الأمر كذلك، اذن، لأن ازدهار المدارس المخالفة للتقليد يهدد بتفاقم الفوضى؟ نعم ولكن:

«لاتمضي الفضيلة وحدها ابداً. فالرجل الفاضل يجتذب، دائماً، مقلدينَ»(٤/ ٢٥ ص١٠٦).

ما الأمر اذن، ماسبب خوض هذه المعركة الشرسة الذي ولد هذا الأسلوب القوي والمغري معاً؟ لماذا؟ إن منسيوس، نفسه، يعطينا الجواب:

«لايجدي الحذر والحصافة اذا لم نغتنم الفرصة.. من السهل، حالياً، التوصل الى حكم كل الامبرطورية.. ولم تكن الامبرطورية، قط، دون عاهل حكيم لكل هذه الفترة من الوقت، ولم تكن تعاسات الشعب وآلامه في ظل حكومة طاغية أكبر مما هي عليه في ايامنا. فالجائع ليس صعباً فيما يتعلق باختيار الغذاء»(٢-١-٢١ص٣٥٧-٣٥٨).

فالأمر كان ذاك، اذن: لقد كان الوقت مناسباً للنضال من أجل السلطة. فلم تعد الدول الاقطاعية سوى ست أو سبع دول. وأسرة التشيو الملكية في طريقها الى الزوال، وفي الأفق ترتسم الامبرطورية فعلاً: فلمن السلطة؟ ان كل ملك يبحث عن الوصفة السحرية معطياً بذلك سلطة متزايدة للمثقفين من كل المدارس، مرغماً منسيوس، خاصة، على الخروج من الابهام الكونفوشي: فيجب أن يعرف العقيدة ويؤسسها، وان يبرهن على جدواه. وهو مجذوب، على هذا النحو، خارج ذاته، مسحوب من المركز نوعاً ما، وهذا الابتعاد عن المركز يسبب حركة انطواء:

«هذا كبير حقاً، فقلبه مازال كما كان يوم ولادته»(٤-٢-١٢ص٤٩٠).

«لكل البشر قلب عطوف» (٢-١-٢٦ص٣٧٤).

و«نملك، في داخلنا، مبادئ كل المعارف. وأكبر سعادة ممكنة هي أن يرى المرء، بفحصه ذاته، انه لاينقصه شيء لكماله. واذا بذل احدهم جهده لمحبة الآخرين كنفسه، فان الكمال الذي يسعى اليه قريب جداً منه»(٧-١-٤، ص٦٠٩).

واذا كان يقف، بعض الشيء، في كل مكان، واذا بدا متصلباً، احياناً، ومغرياً احياناً أخرى، فذلك لانه يقف في المركز. ولكن هذا المركز الذي كان مستقراً ومحسوساً في كل برهة بالنسبة لكونفوشيوس أمر يجب اكتشافه فيما يتعلق بمنسيوس: فحيث نرى، لدى كونفوشيوس، كل النجوم تدور حول النجم القطبي (٢/ ١، ص٧٦-٧٧)، وهي صورة لتأكده، الخاص من أنه على الدرب القويم، نجد، لدى منسيوس، عالماً من المتطرفات في سعي محموم وراء مركز.

«في الوقت الحالي، لايوجد في الامبرطورية، بين رعاة الشعوب، وأحد لايحب اهلاك البشر. واذا وجد واحد، فان الشعوب ستمضي اليه بصورة طبيعية كالماء ينحدر إلى الأودية. انها ستهرع اليه باندفاع شلال. ومن الذي سيستطيع ايقافها؟» (٢-٢-٦، ص٢١٠-٢١١).

ان منسيوس يرسم لنفسه، في كل مكان، عالماً متحركاً، في ذهاب واياب مستمرين. وهذا يعني، أولاً، بالنسبة للفرد، الحركة الخارجية المصحوبة غالباً باغراء، ثم العودة الى المركز: وليست وظيفة العيون والآذان التفكير، وهي تنخدع بالأشياء الخارجية. والأشياء الخارجية على علاقة بأشياء مجردة من الذكاء، أي بحواسنا، ولاتفعل شيئاً خلاف اجتذابها. والذهن هو الذي تكون وظيفته التفكير. واذا فكر، توصل الى معرفة الحقيقة، والا فانه لن يصل اليها»(٦-١-١٥، ص٥٧٨).

(ومن يزرع الحكمة)، يتعلم كل وصفاتها ويعرضها بوضوح

(لا لعرض علم واسع)، بل للعودة بعد ذلك، الى معارفه وتلخيصها»(٤-٢-١٥ص ٤٩٠-٤٩١). ولهذه العودة إلى المركز الهدف نفسه دائماً.

«الكمال الطبيعي عمل السماء: والعمل على الوصول الى الكمال الطبيعي هو عمل الإنسان، والإنسان الكامل كلياً يكسب الثقة دائماً»(٤-١-١٣، ص٤٧٤)

هسون تسي

عندما يصل الإنسان الى هسون تسي، فإنه يكون منفكاً، كلياً عن المركز، مجذوباً خارج ذاته، لم يعد يعرف اين هو.

«يأتي كل بؤس والإنسان من كونه مهووساً بوجه للحقيقة دون أن يفهم مبادئها الكبرى»(الفصل ٢١: «تبديد الهوس»).

«طبيعة الإنسان سيئة. ومايفعله من حسن هو من صنع الثقافة. الإنسان، بطبيعته، يحب الربح: فاذا اتبع هذا الميل، فسوف يولد الصراع والنهب ويزول التهذيب والتعفف. الإنسان يولد ممتلئاً حسداً كراهية: فاذا اتبع هذا الميل، فسوف يولد التشويه والسرقة وتزول الأمانة والوفاء. الإنسان يولد برغبات للعيون والآذان، متعطشاً الى التناغم والجمال: فاذا اتبع هذا الميل، فسوف يولد الفسق والفوضى وتزول الطقوس والأنظمة، أي كل ماهو مربى»(الفصل ٢٣: «الطبيعة السيئة»)

وهكذا يتصدى، بأسلوب ذي ترابطات كارهة للمجتمع، لمخاصمة منسيوس. ولكننا يجب أن نلاحظ أن ذلك ليس بسبب ازدراء مشروع المجتمع لدى منسيوس، بل لأنه لم يعد يمكن الوصول الى مركز الإنسان: فقد أصبح الإنسان أجوف، ومات المجتمع القديم. ولكن «الإنسان الأجوف» الذي كان رؤيا، تحريراً بالنسبة لتشوانغ - تسي، الفيلسوف

الطاوي الذي لم تكن لديه سلطة يحتفظ بها، أصبح، بالنسبة لفيلسوف السلطة، سيئاً ويحتاج، اذن، الى عبقريات منقذة:

«من أجل ذلك، يجب، أولاً، أن يتحول عن طريق انضباط معلم وأن يتثقف بالطقوس ليصل الى التهذيب والتعفف ويتوافق مع الثقافة ويرجع، بذلك، الى النظام» (الفصل٢٣، تتمة الشاهد السابق).

ويجب أن نلح على كون اغراء الخارج المعبر عنه، ايضاً، بابستمولوجية حسية لدى هسون - تسي يترافق بانطواء على الذات، بعقيدة للنقد الذاتي أقسى مماهي عليه لدى كونفوشيوس أو منسيوس (على الرغم من أنها ليست مازوشية بعد):

«هدف الدراسة التوحيد. الذي يخرج أحياناً ويعود أحياناً أخرى رجل من العامة» (الفصل الأول: «تشجيع على الدراسة»).

وكانت عبارة «يخرج أحياناً ويعود أحياناً أخرى» تدل على حركة ديالكتيكية بشربها الطاويون.. وهكذا يدفع آخر كونفوشي قبل الامبرطورية الى هذا التوحيد برفضه كل مامن طبيعته وضع الشعب في مكانه، من جهة، والاحتفاظ بمكانه من الجهة الأخرى:

«اذا ارتفع ملك، فآنه سيتبع، بالتأكيد، الاستعمال القديم لبعض الكلمات ويخترع كلمات جديدة... واذا كان النبيل والبسيط واضحين، وكان المشابه والمختلف مميزين، فلن تكون هناك صعوبة وعدم فهم الارادة (ارادة الملك) ولامصيبة المشروعات (الملكية) التي لاتصل الى غايتها: ومن أجل ذلك لنا أسماء» (الفصل ٢٢: «تصحيح الأسماء).

وهاهي الحركة الكونفوشية قد وصلت الى خاتمتها: الى عقيدة للكلمة تبنين وتنظم متراكبة مع منطق للهوية. وهما يستخدمان، كلاهما، في اخفاء تولي الأمر وتبرير الاستيلاء على السلطة.

-٢-

البوذيــة

جان لاجروي

«أوضحت أعمال علماء الاجتماع واقعة رئيسية هي أن اطر الفكر ليست عمومية وأن الأداة العقلية لكل حضارة أو، من وجهة نظر أضيق، لكل مجتمع تتوقف، في نصيب كبير منها، على تكوينها الاجتماعي . . .

«لقد ولدت البوذية، بدرجات قداستها المحددة جيداً، في بلد كانت فيه للطوائف، على وجه الدقة، أهمية قصوى في كل زمان. فلا يستطيع المرء أن يصبح بوذا أو أن يرتفع درجة واحدة، بموجب النصوص، الا بعد أن ينمي ممارسات خلال فترات كونية لاتحصى. وهذا مايبين كل صعوبة هذا الانتقال. وعلى العكس من ذلك، فإن العقيدة البوذية التي كان لها المزيد من النجاح في الصين، عقيدة الدهارما (تشان بالصينية، زن باليابانية) تسلم بأنه يمكن الوصول الى الخلاص، لافي الحياة فقط، بل في فسحة فكرة واحدة. . إن هناك واقعة تميز الحضارة الصينية هي أنه يمكن - وذلك يحدث واقعياً- لفرد بسيط، لرجل من العامة أن يرتفع إلى أعلى المواقع الاجتماعية»[١].

وعلمنا علماء الاجتماع، ايضاً، فهم الدين كتعبير عن جماعة، وهو تعبير أساسي حتى ولو كان ذلك لأنه رمزي، مجازي، مركز. إن الطقوس تجمع كل الجماعة للاحتفال بتكوينها في «نحن» والأساطير، في أي شكل أدبي تبدت، تعطي التفسير الايديولوجي لهذه الطقوس. فيمكن المضي حتى القول بأن كل انتاج هو أدبي طقسي وسحري اذا فهمنا من «الطقوسية» احتفالاً بـ«نحن»، ومن «سحري» تعزيم كل الأرواح السيئة التي قد تهدد وحدتها.

واعتبار الدين تعبيراً عن «نحن» يطرح، بداهة، مسألة للأديان المسماة

١-ج. جيرنيه: أحاديث تشن - هوي، ٤.

«عمومية». اليس الـ«نحن» مقابلاً، دائماً لـ«هم»؟ فما هو، اذن، الدين الذي لايعترف بالآخر؟ وربما كان أهم من ذلك التساؤل: كيف تعامل الـ«نحن» الأصلية كل الذين لاينتمون اليها بعد؟ انه سؤال مايزال، مع الماركسية، حالياً.

كل انسان يعرف الدور الذي لعبته القوة في انتشار الأفكار الكلية الغربية، سواء أكانت المسيحية أم الماركسية. وهذا هو الجانب المظلم من الفكر التوراتي: فاليهودية، برفضها كل مهرب رمزي خالص، كجنة عدن، وبتعلقها المستميت بالتاريخ، بحبس نفسها فيه ورفض أي مخرج منه ماعدا ذاك - المؤجل دائماً- الذي هو مخرج المسيح، جعلت من الغرب محرك التاريخ وحامل أمل أخروي، ولكنها جعلت منه، ايضاً، من خلال المسيحية، حامل استكبار يقود الى سحق كل الذين لايسلمون ببداهته باسم الآب.

أما البوذية، فهي تفاجئ، على العكس من ذلك، بروح التسامح فيها. ففي حين غالباً ماتتقرر المصائر الدينية، في الغرب، في ميادين المعركة فإن أكبر نصر للبوذية، دخول الصين، جرى كلياً بالكلمة.

وماهو أكثر من ذلك - وعلى العكس، ايضاً، من المسيحية التي تدين بازدهارها لقبائل اوروبا التي حملت اليها الحضارة - فإن دخول الصين، كما يبين لنا الشاهد الذي اوردناه قبل قليل، يمثل نقل نمط تفكير لايمكن أن يكون هناك ماهو اغرب منه عن اعراف هذا البلد الذي كان يعد نفسه، حتى ذلك الحين، مركز العالم بفضل حضارته «التي لانظير لها». فما نحاوله هنا، اذن، هو أن نفهم، من جهة، ماسمح للبوذية بهذا الدخول، بهذا التكيف الذي لايصدق، وأي شيء يجعل البوذية وفية، أبداً، لروحها الأصلية على الرغم من شيعها وخصوماتها العقائدية التي لاتنتهي من جهة أخرى.

ولنقل، أولاً، كلمة حول هذه الروح الأصلية قبل أن نثبت التعبيرات

القصوى عنها. ان كل البوذية تقوم على الحقائق الأربع:

«كل شيء ألم. الولادة، المرض، الشيخوخة، الموت... كل ذلك الم. وأصل الألم هو الظمأ... ان الظمأ، الرغبة، هو الذي يربط الكائن بالدارة التي لانهاية لها، دارة الحيوات التي يحكمها قانون الألم الكبير... والحقيقة الثالثة تعرف توقف الألم الذي هو، على وجه الدقة، توقف الظمأ. وتدل الحقيقة الرابعة، أخيراً، على الدرب الذي يقود إلى توقف الألم[1]».

فالانسان مريض، اذن، لأن له جسداً يرغب. والشفاء هو اليقظة، وعي مايلغي الجهل الذي هو أصل هذه الرغبة: مانجهله هو أن كل الأشياء، بدءاً بأجسادنا، لاواقعية لأنها مشرطة. والحرية تقوم على اكتشاف ماهو «غير مولود، غير منتج، غير مخلوق، غير مشكل، أي النيرفانا[2]». واذا كان يعتقد، في بوذية المركبة الصغرى (هينا يانا) القديمة، أن الأشياء توجد، على الرغم من كونها لاواقعية، وأن السامسارا، مملكة السببية، كانت، اذن، مختلفة عن النيرفانا، في حين كان بوذيو المركبة الكبرى (ماهايانا) يعتقدون أن كل الأشياء، كالكلمات، «تخرج من الخيال كما يخرج القمر من الماء[3]» وأن السامسارا والنيرفانا متشابهتان في الصميم، فليس ذلك سوى فرق في التفسير أو، بالأحرى، تعميق لـ«الحقائق الأربع»: أن المرض هو، دائماً، الجهل الذي يفترض أن هناك «أنا» أو «لي» تحمل، اذن، على الرغبة وتسبب، على هذا النحو، تعاقب الارتحال المؤلم. والشفاء هو، دائماً، وعي. ومـاربما كـان الأهم، لأنه يمضي ضـد النزوع العلمـاني للماهيانا، هو أن الـ«نحن» المكونة هي، دائماً «رهبانية».

سؤال: «القاعدة، بالنسبة للبوذيساتفا، هي خلاص كل الكائنات،

١) ا. بارو: ديانات الهند ص٤١

٢) ا. لاموت: تعاليم فيما لاكرتي ص٣٨

٣) المرجع السابق ص٤٢

فلماذا يبقى هو نفسه بعيداً في الغابات والمستنقعات، في العزلة والجبال، مشغولاً بشخصه الخاص، فقط، ومتخلياً عن الكائنات؟

جواب: - على الرغم من أن البوذيساتفا يبقى، جسدياً، في معزل عن الكائنات، فان فكره لايتخلى عنهم أبداً. . . فهو، بقوة النشوة، يبتلع دواء الحكمة. وعندما يحصل على قوة المعارف العليا يعود الى الكائنات ويصبح، بينهم، ابا أو أما، وزوجة أو ابنا أو معلما أو خادما أو رئيس مدرسة، آلها أو انساناً، بل وحيواناً أيضاً. وهو يقودهم بكل أنواع التعليم ووسائل الخلاص[1].

فنحن نرى، هنا، ان البوذ يساتفا، على عكس قديس الهينايانا، الأرهنت، يمكن أن يكون علمانيا، بل وحيوانا، ايضاً، كما يقال. وهذا لايمنع من أن يكون على الأغلب، راهباً وأن الرهبنة كانت أصعب سمة للبوذية على التسليم بها من جانب الصينيين. فقد كتب الراهب هوي - يوان، مثلاً، البحث الشهير: «الروح لاتموت» للدفاع عن الحياة الدينية.

«يؤكد هوي - يوان أن حياة الراهب هامة وأن على الحكومة أن ترعاه على حساب الجماعة، بل ويجب أن تسمح حتى للرهبان المشكوك في صفتهم بالاستمرار دون تدخل بدلاً من منع راهب حسن الطوية من التقدم. . (في درب) التحرر ومساعدة الآخرين على التحرر ايضاً[2]».

ولم تكن الحياة الدينية، سواء أكانت في جماعة أو بصورة منعزلة، موضع اعتراض، ابداً، في الهند قبل البوذية، بل العكس هو الصحيح. وفي كل مكان ننظر اليه، نلقى هذه التباينات التي لايمكن أن يكون هناك ماهو أكمل منها بين البلد الذي ولد البوذية والبلد الذي كان عليه أن يصنع شكلها - التشان، الزن- الذي مازال، حتى ايامنا ايضا، يرسم دربه في

١) ا. لاموت: مطول فضيلة الحكمة الكبرى، الجزء الثاني، ص٩٨٤.

٢) ر. هـ. روبنسون: المادهياميكا المبكرة ص١٠٦

الغرب: فلدينا، من جهة، الهند التي تعاطى، فيها، الناس طواعية صنع الخرافة والتأمل الميتافيزيكي منذ أن بدأ العصر التاريخي بانشاء مجتمع ذي تسلسل رتبوي ثابت. وهناك، من الجهة الأخرى، الصين التي كان التبرير الوحيد للسلطة، فيها، كما رأينا، هو رخاء الشعب والتي تفضل، فيها، الممارسة على الكلمة، بل والتي كانت، فيها، الفلسفة، في أصولها، شكلاً من أشكال التاريخ. ويزيد بروز هذا التباين عندما نفكر في أننا ندين لحاج صيني، «بهذه الدقة والموضوعية الصينيتين خقاً» (لوحة عن الهند البوذية) ربما كانت اثمن وثيقة امتلكناها عن تاريخ البوذية الهندية في القرون الوسطى.

ويمكن تلخيص التباين بين البلدين بمقارنة بين تصور كل منهما للمكان: انهما متفقان على الحديث عن ثمانية اتجاهات، ولكن الهنود، خلافاً للصينيين الذي يضعون واحداً مرتين في المركز ليصلوا الى العدد الرئيسي ١٠، يرون أن الاتجاهين الاخيرين هما السمت ونظيره، ويكون مركزهم، اذن، فارغاً. ان كل فعل يقتضي - يفترض مسبقاً -، بالنسبة للصينيين، مركزاً وهذا المركز، هذه الحقيقة، يوجد في كل مكان، ومن هنا انتباههم المدقق الى الوقائع. أما في الهند، فلا يوجد، على عكس ذلك، مركز، لاتوجد حقيقة، لاتوجد وقائع: والفعل معدود، اذن، من قبل، في البهاغافاد - جيتا، نوعاً من الوهم، فعلاً طقسياً، تضحية. وبما أن البوذية هي أكثر الديانات انتظاماً في تنمية عقيدة الفراغ (سونياتا)، فإننا نستطيع، الآن، أن ندقق في سؤالنا عند نقطة الانطلاق: كيف استطاع البلد المركزي التسليم بعقيدة للفراغ؟ أو هل تقوم التشان - الطائفة البوذية التي تمضي بالفكرة الماهايانية القائلة أن البوذا - الطبيعة موجود في كل كائن الى نتيجتها القصوى - بتشويه البوذية؟

فلنحاول الإجابة عن هذين السؤالين بتحليل نصين ممثلين. الأول تعاليم فيماتاكيرتي، هندي وماهاياني يعود تاريخه الى بداية التقويم الميلادي. وعلى الرغم من كونه تعبيراً خالصاً عن الروح الهندية، فإنه

سوترا[1] لقي قبولاً واسعاً في الصين ويساعدنا، اذن، على التقريب بين الطرفين الاقصيين.

يقدم لنا بوذا، في بداية التعاليم، يبشر بالقانون جمهوراً من ثمانية آلاف «راهب كامل»:

«كان كل هؤلاء الرهبان قديسين خالصين من أنواع الدنس، دون أهواء، توصلوا الى القوة. وكانت أفكارهم متحررة حقاً، وكذلك ذكاؤهم. كانوا ليني العريكة ومشابهين لفيلة كبيرة. كانوا قد قاموا بواجبهم وأنجزوا ماكان عليهم أن يفعلوه وأنزلوا العبء وتوصلوا الى هدفهم واستبعدوا معوقات الحياة استبعاداً كاملاً. كانت أفكارهم محررة جيداً بالعلم الكامل. وكانوا قد حصلوا على هذا الكمال الأعلى الذي هو أن يكونوا سادة لفكرهم بصورة كاملة[2]».

وبالاضافة الى هؤلاء الرهبان، هناك اثنان وثلاثون ألف بوذاياتفات ذكرت، بعد صفحتين، أوصاف مزاياهم: «لايمكن استنفاد فيض صفاتهم حتى لو كرست مئات لاتحصى من الوف كوتينایاتا كالبا[3]».

وهكذا دواليك بحيث يكون هناك «مئات ألوف» من المستمعين في المجموع. ثم يصل، اثناء وعظ بوذا لهذا الحشد، خمسمائة علماني يحمل كل منهم مظلة. فجمعهم البوذا في واحد يظهر في داخله ملياراً من عوالم ذات أربع قارات.

وعند ذلك، سرت الدهشة في المجلس بكامله وقد رأى هذه المعجزة الكبيرة التي حققها الكلي الطوبى وحيي التاتهاغاتا، راضياً، مأخوذاً،

---

١) تسمى كتب الشرئع البوذية تريبيتيكا أو السلال الثلاث: ١- السوترا أو العقيدة التي بشر بها بوذا -٢- الغينايا أو الانضباط الرهباني ٣- الابديدهارما أو كتب صياغة عقيدة السوترا. راجع ا. لاموت: تاريخ البوذية الهندية، الجزء الأول، ص ١٥٤ - ٢١٦.

٢) ا. لاموت: مرجع سابق، ص٩٧-٩٨.

٣) المرجع السابق ص١٠٠.

منتشي الروح، ممتلئاً فرحاً ورضى ومسرة، ووقف جانباً ينظر اليه بعيون شاخصة»[1]

وقدم شخص يدعى راتناكارا، اذ ذاك، مديحاً طويلاً للبوذا ثم طرح عليه سؤالاً عن «تطهير حقول بوذا» وبعد أن شرح بوذا ذلك مطولاً، اختتم حديثه قائلاً:

«من أجل ذلك، فإن على ابن الأسرة، البوذيساتفا، الذي يريد تطهير بودهاكسيتراه أن يبذل جهده، أولاً، لتزيين فكره الخاص ببراعة. لماذا؟ لان البودهاكسيترا تطهر بقدر مايكون فكر البوذيساتفا نقياً»[2].

ويسأل ساريبوترا، تلميذ بوذا التاريخي، اذ ذاك، لماذا يكون الكون ساها على هذا القدر من عدم النقاء على اعتبار أنه كان يجب أن يطهره فكر بوذاه اساكياموني. ويقرأ بوذا فكره ويجيبه. ويضيف البراهما سيخين الى جوابه أنه اذا كان ساريبوترا يرى الكون ساها غير نقي، فذلك لأنه، هو نفسه، لايملك «تعادل الفكر» و«النوايا النقية». وعند ذلك، يطهر البوذا الكون ساها نقياً ويقول لساريبوترا.

«ان بودها كستيراي، ياساريبوترا، في مثل هذا النقاء دائماً، ولكن التاتهاغاتا يظهره حقلاً تعيبه نواقص عديدة من أجل انضاج الكائنات الدنيا[3]» ثم يعيد الكون الى حالته السابقة. و «انطلقت الى الاشراق السامي الكامل»، وقد بهرتها هذه المعجزة الأخيرة، أفكار «أربعة وثمانين ألفاً من الكائنات الحية التائقة، بنبل، الى حقول بوذا والتي كانت قد فهمت أن كل الدهارمات تتصف بكونها مخلوقة بوهم عقلي»[4].

---

١) المرجع السابق ص١٠٥.

٢) المرجع السابق ص١٢٢.

٣) المرجع السابق ص١٢٥.

٤) المرجع السابق ص١٣١.

وهكذا ينتهي الأول من اثني عشر فصلاً دون حتى أن تبدأ القصة التي تشكل لحمة السوترا. أنها قصة علماني، فيما لاكيرتي، يصرح «باصطناع خلاصي» بأنه مريض من أجل «انضاج كل الكائنات»[1].

ويتوقف بوذا عن الوعظ ليطلب من ساريبوترا، ثم من رهبان آخرين شهيرين، زيارة فيما لاكيرتي لسؤاله عن مرضه. ولكنهم خافوا كلهم، من مهاراته الديالكتيكية وروى كل منهم، بدوره، قصة لقاء مع فيما لاكيرتي تفوق، فيه، العلماني. وأخيراً، قبل شخص يدعى مانجوسري بأن يذهب اليه، وتبعه كل المجلس ليحضر الحوار. وقد تحدثا عن منشأ وطبيعة مرض فيمالاكيرتي الذي قال:

«أن مرضي، يامانجو سري، سيدوم مادام الجهل والظمأ الى الوجود. ان مرضي قادم من بعيد، من التناسخ في بدايته: وطالما ظلت الكائنات مريضة سأبقى، أنا أيضاً، مريضا... ان البوذا يساتفا المحب للكائنات محبته لابن وحيد مريض عندما تكون الكائنات مريضة.. المرض لدى البوذ يساتفا ينجم عن التعاطف الكبير[2]».

ويستمر النقاش زمناً طويلاً جداً مع كل أنواع التقلبات العجيبة ثم يطلب فيما لاكيرتي، في برهة معينة، الى البوذ يساتفات الموجودين أن يعرضوا عقيدة اللاثنائية. قال أحدهم أنه مامن ولادة هناك ولاتهديم، وقال آخر أنه لاتوجد «أنا» ولا «لي»، لاخير ولاشر، لاعلم ولاجهل، وهكذا دواليك وأخيراً سألوا مانجوسري عن رأيه فقال:

أيها السادة.. لقد أحسنتم، جميعكم، الكلام، الا أن كل ماقلتموه مازال يتضمن، في رأيي، ثنائية.

١) المرجع السابق ص ١٣١ - ٢٢٥.
٢) المرجع السابق ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

«ان استبعاد كل قول وعدم الكلام، عدم التعبير عن شيء، عدم التلفظ بشيء، عدم تعليم شيء، عدم الدلالة على شيء هو الدخول في اللاثنائية[1]».

ثم يطلب مانجوسري رأي فيما لاكيرتي الذي يلزم، من جانبه، الصمت. ويستمر السوترا خلال أربعة فصول ايضاً، ولكن هذا الصمت يدوي طواله: انه ذروة القصة.

وتلك نقطة يجب أن نحتفظ بها. فالصمت في مجالس الرهبان كان يعني، من قبل، في البوذية الهندية، الموافقة. وكان بعضهم يقول، ايضاً، «ان البوذا لايتكلم» أوانه «يعبر عن نفسه بصوت وحيد[2]» وأن كل كائن يسمع ماهو ضروري له كي «ينضج». ويمكن، بمعنى ما، أن يقال أن هناك كثيراً من الأشياء يجب أن تقال وأن هناك مسائل لاتحصى للمناقشة. الا أنه لاموجب، بمعنى آخر، للتعجب من أي شيء كان، لكن العالم لايستدعي سوى عبارات تقول: «بالتأكيد، الأمر هو على هذا النحو» ولاشيء، لاشيء، حقاً، يمكن أن يقال. أن هناك، في المعنى الأول، موجباً للأدلاء بكل هذا الدفق من البلاغة، تلك «الصور من العبارات والصيغ والرواسم والمقارنات والتكرارات المألوفة في سوترا المركبتين[3] فالمكان موجود، بالضبط، في ضرورة انضاج كل الكائنات».

«ان التوافق مع الشرط الإنساني هو الذي يبدي، من أجله، كل هذه الاستحالات...

«وفضلاً عن ذلك، فإن هناك رجالاً يمكن انقاذهم ولكنهم يسقطون، أحياناً، في طرفين اقصيين، سواء أكانوا يسعون، عن جهل، وراء متع

---

1) المرجع السابق ٢١٦ - ٢١٧

2) المرجع السابق ص١٠٩

3) المرجع السابق ص ٦٠

الجسد حصراً أم كانوا، عن طريق الأفعال، يمارسون التقشف. وهؤلاء الرجال يضيعون، من وجهة النظر المطلقة، عن طريق النيرفانا القويم. ومن أجل استئصال هذا التطرف المزدوج وادخال الرجال إلى طريق الوسط، ينشر البوذا بالماها براجنا بارا ميتازورا»[1].

أما في المعنى الثاني، فإن كل الكلمة الطيبة، «من وجهة نظر مطلقة»، هي «كما لو أن رجلاً سحرياً يبشر بالقانون: رجالاً آخرين سحريين[2]» أما بالنسبة لهذا القانون:

«فهو دون هوى لأنه لاهدف له (. . .). انه دون ذهاب واياب لإنه لايتوقف. . . انه يفلت من ميدان كل التخيلات لإنه يحطم، نهائياً، كل الثرثرات العقيمة»[3].

واذا كان «من يعلم لايتكلم ومن يتكلم لايعلم»، لدى الفيلسوف الطاوي لاو - تسي (الفصل ٥٦)، فإن الذين يعلمون يتحدثون من أجل الذين مازالوا لايعلمون «باصطناع خلاصي» لدى البوذيين. فمن جهة أولى، يحدد عالم المظاهر ويغطى، كلياً، بأقوال من أجل أن تختفي الأشياء تحت الكلمات. الا أننا نتبين، عندما تختفي الأشياء ويبرهن على فراغها، أن الكلمات لاتستطيع، اذن، أن تقابل شيئاً، وأنها ليست سوى «ثرثرات عقيمة». وهكذا نصل الى عقيدة اللاثنائية الأساسية. «كل الدهارمات غير مخلوقة ولامهدمة[1]»، «كل الدهارمات متساوية ودون ثنائية[2]».

فلا وجود لكلمات ولا لأشياء، كما يقول - تشاو، المعلق الصيني على مؤلف ناغارجونا مؤسس المادهيا ميكا أو مدرسة طريق الوسط.

«اذا بحثنا، باسم، عن شيء، فليس في الشيء من واقع يقابل

١) ا. لاموت: مطول الفضيلة الكبرى - الجزء الأول، ص ٢٣ - ٢٤

٢) ا. لاموت: تعاليم . . . ص ١٤٩

٣) المرجع السابق ص ١٤٧ - ١٤٨

الأسم. واذا بحثنا، بشيء، عن اسم، فليس للاسم أية قدرة على الحصول على الشيء. ان شيئاً دون و اقع يقابل الإسم ليس شيَئاً. وان اسماً دون قدرة على الحصول على الشيء ليس إسماً. فالأسماء لاتقابل، اذن، الواقع، والواقع. لايقابل الأسماء. وبما أنه ليس هناك من تقابل بين الواقع والأسماء، فأين تقع الدهارمات؟»[٣].

ذلك هو، اذن، مدى «غزو الصين» من جانب البوذية: انها بلد الوسط الذي يتخذ طريق الوسط. الا أن البوذيين لايرون، في هذا الوسط الذي كان في الـ«يي كنغ» هو الطاو الذي ينتج الأشياء والكمات معاً، على العكس من ذلك، سوى فراغ هائل «يشبه الفضاء»، فلا كلمات ولا أشياء، لابنى ولاحركة. وحيث كان الطاويون يتحدثون عن اتباع حركة الخروج، احياناً، والعودة أحياناً أخرى إلى «العفوية، يتحدث البوذيون عن قانون «دون ذهاب واياب». وتبرز جذرية الحل البوذي واضحة عندما يقارن بحل هسون - تسي: ان شكل البحث، مع تصنيفاته وتعاقباته مدفوع الى الحد الأقصى. فالجان المخلصون يصبحون فو ق البشر ويزودون بارادة ومحبة غريبتين. ويجري الانتقال، خاصة، من توحيد يفرضه الرجل الوحيد، الملك الذي يصنع القانون ويبين الأشياء بـ«تصحيحه الأسماء»، الى «التحرر الذي لايمكن تصوره» للبوذا الذي يجسد القانون ويستخدم عدداً لامتناهياً من الكلمات ليصل الى صمت المركز الفارغ دائماً.

هذه الجذرية تعود، في الهند، الى نظام الطوائف الذي يجعل كل شراكة واقعية غير ممكنة التصور، و هو ماكان يقتضي انشاء شراكة الدير

---

١) المرجع السابق، ص ٤٣.
٢) المرجع السابق، ص ٤٦.
٣) رتشارد روبنسون: موجع سابق، ص ٢٢٦.

الموازية. وكون نجاح البوذية في الصين يعود الى قطيعة اجتماعية مشابهة أمر لايمكن الشك فيه: فالانقسام الدائم بين الأعلى والأدنى الذي كان يرتسم، من قبل، لدى كونفوشيي العصر قبل الامبرطوري يتوطد خلال حكم أسرة الهان (٢٠٦ق. م - ٢٢٠م)، وخاصة بعد سقوط الهان، خلال فترة الأسر الست (٢٠٦-٢١٨). وذلك الحين هو الذي نشهد، فيه، لأول مرة في تاريخ الصين، هذه العلامة الأخيرة على الانفكاك عن المركز التي هي الانتظار الأخروي. وأنه لأمر ذو دلالة، في هذا الصدد، أن تكون العقيدة البوذية قد وجدت أكبر نقطة استناد لها، في رأي بعضهم، ومنهم هوي - يوان في كتابه «الروح لاتموت»، في وجود طبقات اجتماعية. وهو يحاكم كما يلي: كيف يفسر الجور الاجتماعي أن لم يكن ذلك بالتناسخ؟

«فيجب، اذن، أن تديروا ضروب توقكم نحو جسد تاتهاغاتا وقد امتلاتم اشمئزاز ونفوراً من جسد من هذا النوع.

«أيها الأصدقاء.. أن جسد تاتهاغاتا هو جسد القانون المولود من المعرفة... المولود من أفعال جيدة لاتحصى[1]».

ومع ذلك، فإن هذا الحل لم يسر في الصين دون صعوبات لإن الانقسام الواقعي الى أعلى وأدنى لم يكن يشكل نظام طوائف. فتبرير الأعلى بوصفه خادماً للأدنى، مع كل الاهتمام الدقيق بالضبط في رواية الوقائع الذي يقتضيه هذا التصور للسلطة، احتفظ بكل معناه لدى الصينيين.

وعلى هذا النحو، نرى الحجاج الصينيين يمضون الى الهند ليبحثوا عن مختلف الأمكنة (وكلها خيالية) المذكورة في التعاليم[2]» ونرى هوي - يوان يختصر مطولاً لناغارجونا من مائة الى عشرين فصلاً - وهو مطول اختصر ثلثيه، من قبل، مترجمه الصيني- قائلاً أن «رجال الآداب كانوا ومايزالون

---

١)١. لاموت: تعاليم.. ص ١٣٦ - ١٤٠.

٢) المرجع السابق ص ٨١.

يعدونه مفرط اللفظية . لقد كانوا، جميعهم، مضطربين من جراء حجمه الهائل وقليلون هم الذين كانوا يتوصلون الى فهمه[1]» .

ونرى، أخيراً، نمو طائفة التشان هذه ذات النوعية الصينية البارزة: فبدلاً من كتابة مطولات ضخمة، تحرق السوترا . ويبشر بالاشراق «في نسخة فكر واحد»، ويلح على «طرائق سهلة وديماغوجية نوعاً ما»[2] .

«إن غياب الفكر صعب التمييز . فاذا جرى الحديث عنه، فمن أجل الاجابة عن الاسئلة (. . .). الروح تتبع تيار موضوعات المعرفة . كيف يمكن تسمية ذلك تركيزاً؟ (. . .) احصلوا على روح اللامكان، فقط، تحصلوا على الخلاص (. . .). ان الذين ينطلقون من المبدأ يصلون، بسرعة، الى الطريق . والذين ينمون الممارسات الخارجية يصلون اليها ببطء[3]» .

«ان روح كل منكم هي، نفسها، البوذا . لاتشكوا بذلك . وخارج الروح لايوجد شيء يمكن اثباته . ان روحكم الخاصة هي التي تنتج العشرة آلاف شيء (. . .). اذا كانت لديكم، في كل ظرف - في المشي أو التوقف أو الجلوس أو الاستلقاء - الروح الطاهرة والمباشرة، فإن المكان الذي تجلسون، فيه، للتأمل يصبح، دون أن تنتقلوا، الأرض الطاهرة . وهذا مايسمى سامادهي الوحدة[4]» .

واذا كنا نستطيع أن نجد، في «التعاليم» تبريرات نظرية - يكفي أي من «الاصطناع ا»لخلاصي» . أو الوعظ، بـ«صوت وحيد» - لهذا النوع من «الديماغوجية»، فإن الفرق بين هذه الشواهد و «التعاليم» يبقى، مع ذلك، واضحاً . ولنستشهد ببعض منها، ايضاً، لنحدد روحها :

---

١) ر . روبنسون: مرجع سابق، ص ٢٠٤ .

٢) ب . ديميفيل: مجمع لهاسا ص ١٨٣ .

٣)غرونيه: أحاديث معلم الدهاياناشن - هويت من هوتسو ص٣٢، ٣٥، ٤٤، ٥٤ .

٤)ب . ب يامبولسكي: سوترا البطريرك السادس ص ٨٣و ٨٤ .

«سأل راهب عن فكرة البوذية الكبيرة. زجره المعلم فانحنى. قال المعلم: هوذا واحد يظهر قادراً على اجراء المناقشة[1]».

«قال، وهو يصعد الى قاعة: فوق يتجمع لحكم الأحمر رجل لا وضع له يخرج ويدخل، دون انقطاع، من أبواب وجهكم! لتر قليلاً اولئك الذين لم يشهدوا بعد». وعند ذلك، خرج راهب من المجلس وسأل كيف كان الرجل الحقيقي دون وضع. نزل المعلم من على دكة الدهيانا وقال للراهب الذي أمسك به وابقاه دون حركة: «قل ذلك أنت نفسك. . قل». تردد الراهب، فتركه المعلم وقال: «الرجل الحقيقي دون وضع هو عصية لادري ماهي تجفف في النخالة، وعاد الى زنزانته[2]».

«أيها التلاميذ. . هل تريدون أن تروا الأشياء طبقاً للقانون؟ حاذروا، فقط، ان تدعوا نفسكم تضللون من جانب الناس. كل ماتلقونه خارجكم و(حتى) داخلكم، اقتلوه. واذا صادفتم بطريركا فاقتلوا البطريرك. . اذا صادفتم ارهات فاقتلوه الارهات. . اذا صادفتم اباكم وامكم فاقتلوا اباكم وامكم. . واذا صادفتم المقربين اليكم فاقتلوا المقربين اليكم. . تلك هي وسيلة خلاصكم، ذلك هو الهرب، ذلك هو الاستقلال[3]».

«اني أقولها لكم: ليس هناك بوذا، ليس هناك قانون. لاممارسات تنمونها ولاثمار تختبرونها. فمااللذي تريدون، إلى هذا الحد، السعي وراءه لدى الآخرين؟ . . . ما الذي ينقصكم؟ انكم، انتم أيها التلاميذ، انتم الماثلون أمام عيني، انتم أنفسكم الذين لاتختلفون في شيء عن بوذا البطريرك. . ولكن الثقة تنقصكم. . ماحدث، لاتدعوه يستمر، ومالم يحدث بعد، لاتدعوه يحدث»[4].

---

١) ب. ديميفيل: أحاديث لين - تسين ص ٢٦.

٢) المرجع السابق ص٣١.

٣) المرجع السابق ص ١١٧.

٤) المرجع السابق ص ١١٩ - ١٢٠.

وهكذا دواليك لأن التشان مستمرة، حتى ايامنا هذه، مثل هذه الاقصوصات مزينة بكلمات فكهة.

مالذي تشترك به مع بوذية التعاليم؟ بكل شيء، أو بكل شي تقريباً:

١- التنظيم في جماعة رهبانية. - ٢- وعظ فلسفي يرمي إلى شفاء الإنسان المريض من رؤاه الخاطئة، يرمي الى افراغ العالم والكلمات والأشياء بدءاً بالأشياء:

«كيف توزع فضائل واجساد قوانين على قضبان الخيزران الخضراء للاقحوانات وكيف تعطى معرفة البراجنا؟ إن توزع أجساد القوانين على قضبان الخيزران الخضراء والاقحوانات حديث هرطقي. لماذا؟ ذلك لإن الـ«ني - بان كنغ» يقول: ان غياب الطبيعة لدى بوذا هو شأن الكائنات المجردة من المشاعر[1]».

من هؤلاء هم الهراطقة؟ انهم الطاويون دائماً، أولئك الصينيون الذي استمروا، بعناد، طيلة التاريخ، في الالحاح على أن الطاو ينتج الكلمات والأشياء أو، بالأحرى، على أن الطاو ينتج الأشياء التي تنتج، بدورها، الكلمات: ومن أجل ذلك، فإن الذين يعرفون (مايجري، الأشياء) لايتكلمون. والكلمات تستخدم للاحاطة بالأشياء. فعندما نفهم، اذن، الأشياء ننسى الكلمات على حد قول تشوانغ - تسي.

ولنذكر، هنا، بأن الطاويين هم الذين انتجوا العلم الصيني: لقد كانوا يعطون الطاو «موزعاً على قضبان الخيرزان الخضراء».

ويجب أن نلح على هذا الفرق الرئيسي بين الطاوية والبوذية لأنه غالباً ماأريدت المماثلة بينهما: وشن - هوي نفسه الذي استشهدنا به منذ قليل يحاول ذلك:

---

١) ح. جيرنيه: أحاديث... ص ٦٠

«اذا كان الرهبان البوذيون ينشئون السبية دون انشاء «العفوي» فتلك خطيئة جهل خاصة بهم. واذا كان الرهبان الطاويون لاينشئون الا العفوي دون انشاء السببية، فتلك (ايضا) خطيئة جهل خاصة بهم...

«ان عفوي البوذية هو طبيعة الكائنات الأصلية... أما سببية الطاويين فهي التالية: أن الطاو قادر على توليد الواحد، والواحد قادر على توليد الاثنين، والاثنين على توليد الثلاثة، ومن الثلاثة تولد كل الكائنات الخاصة[1]».

وليس الأمر أن شن - هوي يخطيء، فهو لايرى من الطاويين سوى الذين هم على مقربة من الامبراطور: والأمر يدور، في الشاهد المذكور منذ قليل، حول رهبان من المعسكرين «مكلفين بالاجابة على الامبراطور»، أي مكلفين بايديولوجيات، بخطاب للسلطة. ولكننا نرى، من قبل، لدى تشوانغ - تسي، أن الطاوي الحقيقي يدير ظهره للسلطة.

وبالمقابل، فإن البوذية كانت، دائماً وفي كل مكان، على صلة وثيقة بالسلطة، وهذا السياق هو الذي يجب أن نرى، ضمنه، بريق التشان: فمهما كانت لغته حية ومصورة، فإنها، دائماً، لغة، انها، دائماً، موعظة، كلمة طيبة مكرسة لتحرير الإنسان من القول، من الرغبة، من الانا. انها كلام، وكما اتيحت لنا فرصة الرؤية لدى الكونفوشيين، فحيث يوجد الكلام يوجد المعلم: فهناك، منذ بداية تاريخ الطائفة، خصومات شديدة حول «النقل الصحيح». وقد انتج فن التصوير لدى التشان من صور المعلمين، وعصا السلطة في يد كل واحد منهم، بقدر ما انتج من موضوعات بعيدة عن تصوير الشخصيات، مثل تلك اللوحة التي يمزق، فيها، البطريرك السادس السوترا.

---

١) المرجع السابق، ص ٧٢.

وحيث نجد المعلم نجد، ايضاً، الافتتان والهبة: «وعند ذلك، كان البوذ يساتفا، بعد أن سمعوا هذا العرض حول التحرير الذي يحمل عنوان كازاياكسايا، راحتين، مفتونين وأصبحت روحهم خفيفة، مليئة بالفرح، ممتلئة رضى ومسرة[1]».

«كان فا - كوانغ من لونغ - سي، في محافظة تسن. وقد آمن وهو فتى. ودخل الديانة في عمر التاسعة عشرة، وانصرف الى التنسك بمنتهى التقشف وتخلى عن الملابس الدافئة المزودة بوبر الحرير. ثم اقسم أن يحرق نفسه. وعند ذلك، ابتلع صمغاً وشرب زيتاً خلال ستة أشهر متعاقبة حتى اليوم العشرين من القمر العاشر من السنة الخامسة يونغ - منغ (٤٨٧م) حين كدس حزماً من الحطب داخل ديركي - تشنغ في يونغ - سي وأحرق نفسه... وعندما بلغت اللهب عينيه، كانت تلاوته مازالت واضحة تماماً. وعندما بلغت انفه أصبحت التلاوة غير مفهومة. ثم توقفت فجأة. وكان فاركوانغ، اذ ذاك، في الحادية والأربعين من العمر[2]».

وسيستشهد جيرنيه، ايضا، بالسوترا - سوترا لوتوس الذي كان، مع التعاليم، أكثر الكتب شعبية في الصين والذي هو أساس هذه الممارسة: فتروى، فيه، قصة بوذ يساتفا فتنه سماعه كلام بوذا فقرر أن يأكل الأشياء العطرة ليصبح نوعاً من عصية بخور يحرقها بعد ذلك:

«اضاء بريق اللهب أكوانا في عدد حبات رمل ثمانين من مئات ألوف الغانجات. كانت البوذيات تهتف، كلها، دفعة واحدة: «ياللمعجزة.. ياللمعجزة.. ياابن الأسرة الطيبة، هذه هي الحمية الحقيقية. هذا هو مايسمى ابداء الاحترام للتاتهاغاتا حسب القانون الحقيقي.. انه شيء لاتعادله أبداً، كذلك، هبة مملكة، أو عاصمة أو زوجة وأبناء.. ياابن

---

١) ا. لاموت: التعاليم ص ٣٥٤.

٢) ج. جيرنيه: «الانتحارات بالنار» ص ٥٣٦.

الأسرة الطيبة، هذا هو مايسمى أول الهبات. . . ». وبعد التلفظ بهذه الكلمات سكت الجميع»[1].

فحيث كانت الهبة العليا في البوذية، اذن، احراق المرء جسده احتراماً للقانون المبشر به، كانت الطاوية تمارس تضحية الكتابات: وهذه الكتابات كانت أنواعاً من صلوات من أجل رخاء الشعب. والتحرير الذي كانت تطلبه كان تحرير الانسان من الروائح النتنة. وكانت تحرق لجعلها واقعية، من أجل أن تتحقق. وكان ذلك، ايضا، نوعاً من السحر خلاف سحر «الرجال السحريين الذين كانوا يبشرون رجالاً سحريين آخرين بقانون الفراغ».

الا أن كونه سحراً آخر هو نتيجة لكون «الاداة العقلية لكل حضارة تتوقف، في نصيب كبير منها، على تكوينها الاجتماعي». فاذا قالوا، في الهند، «لاالكلمات ولا الأشياء»، فذلك ليقولوا: «لا هذه الكلمات ولاهذه الأشياء». واذا كان قد جرى، في قسم من المجتمع الصيني، تبني هذه «الاداة العقلية»، فذلك لان هذا التحرير الآخر وجماعته أصبحا غير ممكني التصور. فلنذكر، فقط، بانهما كانا موجودين وأن معلمهما كان لاو - تسي المؤله، هذا اللاو - تسي الذي كان يقول:

«عندما كان الطاو مفقوداً ظهرت الفضيلة. وعندما ضاعت الفضيلة ظهر التعاطف. وعندما ضاع التعاطف ظهرت العدالة. وعندما ضاعت العدالة ظهرت الطقوس» (الفصل الثامن والثلاثون).

---

١) ج. جيرنيه: مرجع سابق، ص ٥٣٧ - ٥٣٨

الفصل الرابع
الايديولوجية الهندو - اوروبية

الايديولوجية الهندو - اوروبية
اسطورة، ملحمة، فلسفة

جان لوي تريستاني

الايديولوجية كلمة في اللغات الغربية يبدو عليها أنها تتحدث باليونانية : فـ«لوجي»، من ليجاين Legein، تعني هذا النمط المؤسس للتأمل الذي هو فعل الكلام. أن الجميع يعرفون ذلك. الا أنه ينسى قليلاً، من قبل، أن «ايديو» آتية من الأصل الأوروبي لفعل «رأى»، ايدون Eidon رأيت. فالفكرة هي مارأيته. والايديولوجية هي تقول مارأيته. وترجيح الرؤية، على هذا النحو، في فعل التفكير ليس أمراً بديهياً. فالعبرانيون يستخدمون، للدلالة على المعرفة، فعل يادا ومعناه الأول هو «ضاجع». فعبارة «وقد عرف آدم حواء» لاتحتاج الى ترجمة. ويتخذ لاهوت المحبة، الفضيلة اللاهوتية العظمى، المسيحي جذوره، أولاً، في هذا الفعل اللغوي البسيط. فيكفي أن نقرأ الحكاية الفاتنة لنشوات تيريز دافيلا الجنسية كي لاننسى ذلك.

وهكذا، فإن كلمة «ايديولوجية» لاتنتمي الى اللغة اليونانية. وعبثاً نبحث عنها في قاموس بايي. انها يونانية مصنعة نوعاً ما. فالاغريق كانوا، بكل بساطة، يسمون اللوغوس، الخطاب الذي ينصب على الايديا، الفكرة، فلسفة.

ولكننا، اذا فكرنا في الأمر، فربما تذكرنا أن افلاطون أعلن أن بعضا من هذه الأفكار، كأفكار الخير والعدالة والحكمة، وبضعة أفكار أخرى،

غير مرئي بحيث سيصعب تبرير الشطط الاتيمولوجي لهذه الافتتاحية. الا أن افلاطون لايغفل عن أن يعلن أن على الفيلسوف أن يبذل جهده كي «يرى» هذه الأفكار العتيدة. كيف، بحق الله، نرى غير المرئي؟ بواسطة هذا اللوغوس الذي يسمى ديالكتيك، كما يقول. فالفيلسوف هو المواطن الذي يبذل جهده، في الحوار مع اشباهه، من أجل أن يرى، بالكلمات، العدالة والحكمة والشجاعة... وأن يرى مارآه من أجل أن يستطيع محاوره، بدورهم، أن ينظروا ويتحققوا.

وقد تبدو كلمة «ايديولوجية» اذن، ضمن هذا المنظور، صنوا غير مفيد لكلمة «فلسفة» مالم تكن، بالتأكيد، تطمح الى «الكشف» عن طبيعة الفلسفة. أن «الايديولوجية الالمانية» تدل حقاً، فعلاً، على شطيرة في الفلسفة الالمانية. وبين هذا الأمر واعتبار كل فلسفة ايديولوجية لاتوجد الا خطوة تجتازها البلاهة بحبور ناسبة اياها الى كارل ماركس. ومن المناسب أن نسقط عنه هذه التهمة.

يبقى أن جورج دوميزيل، الرائد الرائع في الدراسات الهندو - اوربية المقارنة، يستعيد كلمة «ايديولوجية» ليدل على المنظومة الميتولوجية والملحمية لمختلف التقاليد الهندو - اوروبية (منذ آريا العصر الفيدي والافيستي حتى الايرلنديين، مروراً بالحثيين والاوسيتيين واللاتين والجرمان والاغريق وبعض الآخرين). فمن المستحيل، فعلاً، أن نتصدى لميدان الدراسات الهندو - اوروبية دون مواجهة عمل ج. دوميزيل العملاق. وجرد محتوياته يقتضي مكاناً أكبر من المكان المتاح لي بكثير. وقد كرس له اصدار ممتاز من مجلة «المدرسة الجديدة». وهو يقدم لمحة متينة حول المراحل الأساسية لاكتشافه. وسوف آخذ على عاتقي ايضاح تأثيرات مكتشفات دوميزيل في قراءتنا للفلاسفة الاغريق، وبالتالي في فهم الفعل الفلسفي... أو

الايديولوجي. ومن أجل حسن القيام بهذه المهمة، سوف ادافع عن اطروحة خاصة بي يمكن أن يبدو نصها صدامياً، ومن أجل ذلك فهو لايلزم أحداً غيري: ان الايديولوجية الهندو - اوروبية ليست ايديولوجية بين الايديولوجيات الأخرى فقط، بل هي منظومة التصورات الوحيدة المعروفة التي ولدت، تاريخياً، تلك المؤسسة التي تسمى مدينة (بوليس) واحد دساتيرها المسمى الديمقراطية الاثينية وهذا النمط النوعي من الحياة الذي يسمى الحرية السياسية (ايلوتيريا) وأخيراً هذا البرعم الفكري الذي يسمى الفلسفة. ومن أجل أن أكون واضحاً أقول: لم يكن، دون التأثيرات التاريخية لهذه الايديولوجية»، ممكناً لسبينوزا ولا لماركس ولا لفرويد وبضعة من آخرين أقل منزلة أن يخرجوا من محجرهم. وكونهم، باستثناء فرويد، سارعوا إلى نسيان ذلك يطرح اسئلة أخرى يجب قياس الحاحها بمدى كبتها.

ويمكن صياغة هذه الاطروحة بصورة أكثر امعاناً في التنظير: ان الانتولوجيا اليونانية هي تحليل منظومة التصورات الميتولوجية والملحمية التي ورثها المفكرون الاغريق عن اسلافهم الهندو - اوروبيين. وهو تحليل ناجح، بالنسبة للأساسي منه على الأقل، وتحليل مازال قيد العمل، قريباً منا، في كتابات نيتشه وهيدغر، آخر فيلسوفين في عصرنا.

ومن غير المعقول ادعاء البرهنة على هذه الاطروحة في بضع صفحات. فسوف يكون ذلك عمل حياة على الأقل. وسوف اقتصر على تشذيب القاعدة التاريخية التي تلتف حولها. لقد سبق لجورج دوميزيل أن نشر كشفا بأعماله تحت عنوان «الاسطورة والملحمة». و هو يبين كيف أن المنظومة المنظمة لبانتيون التقاليد الهندو - اوروبية الثلاثة هي، ايضا، تلك التي تمفصل الملاحم التي تتمثل، بها، هذه الشعوب بدايات ثقافتها. وسوف أحاول، بتوسيع دلالات يقدمها ج. دوميزيل[1]، أن أبين كيف أوضح

١) الاسطورة والملحمة، ص ٤٩٣ - ٤٩٥

افلاطون، اثر سقراط، المنظومة المفهومية التي تنتظم هذه المجموعة بدقة صارمة.

لقد حافظ ج. دوميزيل على حياد فلسفي جدير بالملاحظة حيال سيرته الثقافية. الا أن خصائص «ميدانه» أدت الى أن يعطي، هنا وهناك، لمحات ذات طابع منهجي حول الادوات النظرية لاستقصائه. واللمحة التي أفضلها موجودة في «التراث الهندو - اوروبي في روما». ويلح ج. دوميزيل على قاعدتين منهجيتين:

«ان أحد مبادئ الفروع العلمية المقارنة هو أنه لاقيمة للنتائج المستخلصة من المقارنة بين الوقائع اذا اقتصرنا على الوقائع المنعزلة. وهكذا، فإنه لايحتفظ، في علم اللغة المقارن، بتقابل صوتي «الا اذا استقرىء من عدد كاف من أمثلة متجانسة واقعة في سلسلة، الا اذا تناغم مع تقابلات صوتية أخرى بحيث تؤلف منظومة».

ومدلول المنظومة أساسي في دراسة الحضارات الهندو - اوروبية المقارنة. فبما أن كل ديانة هي أولاً، منظومة، فمن أجل فهمها «ينبغي، اذن، فهم تمفصلاتها الأساسية». مثال: «اذا قارنا جزءاً من المنظومة الدينية الرومانية بجزء من المنظومة الدينية الفيدية، فإنه ينبغي علينا أن نبقي تحت أبصارنا هذه القطاعات الخمسة متضامنة لانها كذلك: المفاهيم، الاساطير الطقوس، التقسيمات الاجتماعية والكهنوت. ان بنية دينية هندو - اوروبية موروثة في الهند، من جهة، وفي روما من جهة أخرى، يمكن أن تكون أوضح في الأساطير لدى الخياليين الهنود، وفي الطقوس أو التنظيم الكهنوتي، على العكس من ذلك، لدى الرومان الوضعيين جداً: فيجب، اذن، أن نكون مستعدين لمقارنة مجموعة ثقافية أو مجتمعية هنا، ومجموعة حكائية هناك، مجموعة كهنة بالعلاقات فيما بينهم هنا، ومجموعة آلهة بمغامراتهم هناك[1].

---

١) ج. دوميزيل: التراث الهندو - اوروبي في روما ص ٣٦- ٣٨.

ويجب أن نكون قد لاحظنا أن المصطلحين المفهوميين، مفهوم المنظومة ومفهوم البنية، يتناوبان. ويلح ج. دوميزيل، دون شك، على الأول. وهذا مايستحق الالحاح عليه عندما نواجه، استرجاعيا، اخطاء عكس المعنى التي ادت، وتؤدي «البنيوية» اليها في مختلف ميادين الفكر الفرنسي، وبصورة رئيسية في الفلسفة. وكي اقتصر على مثال واحد أقول: لقد ظن صحيحاً أن يترجم، عادة، مصطلح Verf assung الذي يستخدمه مارتن هيدغر بدقة مشرقة على طول كتابه «الوجود والزمن» بمصطلح «بنية». الا أن هذه الكلمة تعني، بالدرجة الأولى، التكوين: معادل البوليتيا اليونانية. فلا ينبغي، اذن، أن نعجب اذا غدا «الوجود والزمن» ضمن هذه الشروط، معادلاً، تقريباً، في حكائيته لكتاب كلود ليفي - ستراوس «الانتربولوجيا البنيوية». أن افلاطون يستعمل، في «الجمهورية»، فعل Sy-nistemi واسم Systaris ليدل على الفكر السياسي قيد العمل. فكلمة «منظومة» Sys'te'me تدل على نتيجة عمل «جمع الأشياء معا»، وهو عمل يجب التعبير عنه بكلمة Systase (١٥٤٦). ومختلف التكوينات هي منتجات هذا السيستاز. وهذا السيستاز هو مهمة الفيلسوف بامتياز. والحقوق الدستورية هي، اليوم، الميدان الضائع من الفلسفة. وتلك هي ضريبة عبودية عدة قرون اخضعها لها اللاهوت المسيحي.

ومن أجل التبسيط، سوف استند في شرحي على المثال الروماني الذي نألفه أكثر من سواه. أن أقدم حالة للديانة الرومانية تظهر ثالوثاً الهيا يجمع بين جوبيتير ومارس وكيرينوس. وقد أوضح ج. ديموزيل المنظومة المفهومية التي تتمفصل عليها هذه الالوهيات الثلاث، تسلسلياً: فجوبيتير ركز السيادة الدينية، ومارس القوة الحربية، وكيرينوس الثروة والخصب. وملحمة بدايات روما تقدم مشهد ملوك، تقابل صلاحياتهم، هذه الالوهيات. وهكذا، فان رومولوس، مؤسس روما، هو الصورة المجازية لجوبيتير، وتولوس هو صورة مارس، واتكوس هو صورة كيرينوس. وكان هنود

العصر الفيدي يبجلون و الوهيتين سيدتين : فارونا الاله الساحر الليلي والعنيف وفيترا، الاله الحكيم، الودود، ضامن العقود. وملحمة بدايات روما تستعيد المقابل البشري لميترا في خلفية رومولوس، نوما مؤسس الكهنوت الروماني. وعلى العكس من ذلك، فإن المهابهاراتا، الملحمة الهندية الكبرى، لاتعطي سوى مقابل بشري واحد للثنائي فارونا - ميترا في شخص الملك بوديستيرا، بكر البندافا الخمسة. وهكذا تجري الملحمة الرومانية، كالملحمة الهندية، استطالة حكائية للمنظومة اللاهوتية. فالمجتمع البشري منسوخ عن مجتمع الآلهة، والزمن هو صورة الابدية. تلك هي النظرية الهندو - اوروبية. الا أنه لابد من تدقيق : إن منظومة الأسماء والعلاقات التي تولف البانتيون تقدم المعيار الذي حلم به الدستور التاريخي للجمهورية الرومانية. لقد انجذب ج. دوميزيل، في طور أول من اكتشافه، الى اتجاه يتركز، بصورة غريبة، باتجاه س. فرويد خلال السنوات الخصبة لمراسلاته مع و. فليس. فقد كانت ضروب تذكر مرضاه الهستيريين منسياتهم تقوده، دائماً، الى مشهد اغراء واقع في طفولتهم. وقد لزمه وقت ما ليعرف أن البذرة المرضية للهيستيريا لاتقع في هذا المشهد يقدر ماتقع في تحوله الى ايهام «بعد وقوعه». والأفضل من ذلك هو أنه وصل الى التحقق من أن المشهد المزعوم يمكن أن لايكون قد حدث قط، وأن ايهاما يكفي من أجل المسألة. وقد بحث ج. دوميزيل، كذلك، في روايات تأسيس روما، عن تاريخ تنظيم اجتماعي ثلاثي الوظيفة فعلاً. وابهام النتائج التي توصل اليها حمله على تعميق الطبيعة الايديولوجية لهذا التوزيع الثلاثي. وهكذا جعلته تحليلاته يواجه، بصورة أكبر بكثير، وهما للأصول وبالتالي، كانت أهمية المنظومة المفهومية المثلثة الوظائف تتفوق على التاريخ. وبعبارة وجيزة، فان ج. دوميزيل اجرى، فيما يتعلق بالتيار الهندو - اوروبي للتقليد الغربي، مافعله فرويد فيما يتعلق بالفرد. وبذلك رفع الارتهان اليونغي الذي كان يملي تحليل ميتولوجياتنا. ولم ينتبه الى ذلك، على مايبدو، احد . . .

وأخيراً، هاهم الاغريق. ان ميتولوجيا الاولمبيين والملحمة الهوميرية تواصلان توفير معارضة صلبة لستراتيجية ج. دوميزيل على الرغم من بعض أنواع النجاح التكتيكية. ويجب أن نشير، قبل كل شيء، الى اختزال الرواية غير الهومرية لاصل حرب طروادة الى اختيار باريس بين الالهات الثلاث. ان هيرا تعده بالسيادة، واثينا بالنصر وافروديت بحب أجمل النساء. ويختار باريس افروديت، وبالتالي هيلين. ان ج. ب فرنان يتصدى، بنجاح، لاسطورة العروق الهيزيودية التي تفتتح قصيدة «الأيام والأعمال» الكبيرة. وفرنسيس فيان يهاجم قلعة أصول طيبة الخ... الا أنه يجب أن نعترف بأن هذه المعركة تشبه حرب خنادق أكثر منها حملة ايطاليا التي قام بها جوبيتير ومارس وكيرينوس. فالاولمبيون، أن صح القول، ضفادع مبرقشة. انهم ينقرون من معالف وظيفية مختلفة طعام منعتهم الالهي. ونحن تضيع في هذا السياق.

وهنا يتدخل سقراط. فلنقدم قصة بداية الجمهورية:

- نحن في شهر تموز من عام ٤٢٩ق.م، والاثينيون يدشنون، في بيروس، طقساً جديداً على شرف بنديس، الوهية حلفائهم البعيدين، التراقيين، التي ليست هي سوى اريميس. وكانت حرب البيلوبونيز قد قامت منذ بعض الوقت، وكان على مدينة اثينا أن تصمد على عددمن الجبهات لم يكن هناك، معه، مايمكن اهماله من أجل اجتذاب مقاتلين الى معسكرها.

وارتيميس، بالنسبة لسقراط، الوهية تمسه عن قرب. وهو يروي في «التيئيتيتوس» كيف تلقى من أمه قوة توليد نفوس الفتيان. وارتيميس هي التي تشرف على عمليات التوليد: اليس أجمل صورة في الاحتفال بالهة هو التصرف بحيث يلد كل هؤلاء الفتيان النبلاء الذي يحيطون به أجمل الخطابات.

كان سقراط على أهبة العودة الى اثينا بصحبة غلانكون، شقيق

افلاطون عندما استوقفتهما عصبة فتيان وعملت على جعلهما يرجعان. وعالج بوليماركوس، ابن سيفالوس وشقيق ليزياس، الأمر بنجاح، ولقي سقراط نفسه في منزل سيفالوس، وهو دخيل من أصل سيراكوزي ومالك غني لمصنع أسلحة. سيفالوس شيخ، وسقراط يتحدث معه حول الشيخوخة، ثم حول مزايا الثراء. ويجيب سيفالوس بأن الثراء يوفر، لدى اقتراب الموت، امتياز القدرة على اصلاح المظالم التي اقترفها المرء في مجرى حياته. وينسحب سيفالوس أثر هذه الكلمات ليرأس طقس تضحية مورثاً بوليماركوس المناقشة. ويصوغ سقراط، اذ ذاك، السؤال التالي: ماهي العدالة؟ وهو لن يدع هذا السؤال حتى يستنفذه. ويجيب بوليماركوس، مستنداً الى الشاعر سيمونيدس، بأنه من العدل أن نرد الى كل ماندين له به. ولكن، ماذا لو أن الدائن فقد عقله في تلك الأثناء؟ . . . ان التعريف يجب أن يدقق فيصبح: فعل المرء الخير لاصدقائه والشر لاعدائه. ولكن العدالة لن تستخدم، في هذه الحال، الا للمحافظة على وديعة وليس لاستعمالها. هل يمكن أن يكون صنع الشر لأي كان عدلاً حقاً؟ اليس ذلك اسهاماً في جعله اسوأ؟ ان شخصاً عادلاً لايمكن أن يوافق على ذلك. انها محادثة مرحة ينبثق منها، عند منعطف هذا التبادل أو ذاك، علامات الطبيب والطاهي والحذّاء المبرقشة التي لايوجد، دونها، حوار سقراطي. ولكن هذه النبرة الهازلة تخرج أحد المشاركين عن طوره، فتندلع العاصفة، وينغمر تراسيماكوس، «المقاتل الجسور»، في المناقشة: «ماهذا الهذر الذي تتسلى به، طيلة هذا الوقت، ياسقراط؟ لماذا تتغابى وتجعل كل واحد ينحني أمام الآخر بالتناوب؟» وسوف يتمنع تراسيماكوس قبل أن يطرح تعريفه الخاص: العدالة هي مصلحة الأقوى (٣٣٧جـ). ويطلب اليه سقراط أن يشرح كلامه، فيقول:

«حسناً. . ان كل حكومة تضع، دائماً، القوانين لمصلحتها الخاصة. فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية، والملكية قوانين ملكية، والأمر هو نفسه

بالنسبة للانظمة الأخرى. ثم، ما ان تضع هذه القوانين حتى تعلن الحكومة أن العادل بالنسبة للمحكومين هو مايكون في مصلحتهم الخاصة.

واذا انتهكها اجنبي، فإنهم يعاقبونه بوصفه منتهكاً للقانون وللعدالة. ذلك هو، ياعزيزي ادعي انه العدالة، بصورة مطردة، في كل الدول: انها مصلحة الحكومة القائمة. وهذه الحكومة هي التي تملك القوة، وهو مايليه، بالنسبة لكل رجل يعرف كيف يحاكم، ان العادل هو، في كل مكان، الشيء نفسه، اعني مصلحة الأقوى».

ويعترض سقراط بأن الأقوى يمكن أن يضل فيما يمس مصلحته. فيردتراسيماكوس بأنه ليس الأقوى عندما يضل. ولكن سقراط يبين أنه لم يتم تصور مختلف الفنون من أجل مصلحة من يمارسونها، بل، حقاً، من أجل منفعة من يستعملونها: فالطب يفيد المريض، والطبيب ليس رجل أعمال. فيهاجم تيراسيماكوس مستخدماً مثال الخرفان والراعي. فعلى الرغم من كل شيء، فان الراعي لايعتني بالخرفان لمصلحتها، بل ليأكلها. وهكذا يصل إلى أن يصبح طاغية. ففي حين يسرق ويقتل ويغتصب كما يريد، يدعى سعيداً ومحظوظاً. ويرفض سقراط حجة الراعي وخرافه. فهذا الأخير، بوصفه راعياً، يسعى وراء مصلحة قطيعه. وهو يتلقى اجراً من أجل هذه الخدمة، كالطبيب أو أي شخص آخر. ويبين سقراط لتراسيماكوس أنه لم «يحتفظ» جيداً بالتعريف الجيد للطبيب والراعي. ومن أجل ذلك، كما يضيف سقراط، يجب تأمين أجر للذين يوافقون على ا لإمرة، سواء أكان هذا الأجر مالا أم تمجيداً أم عقاباً. ويبدي غلانكون، عند هذه الكلمة، دهشته، فيشرح سقراط كلامه قائلاً:

«أنت لاتعرف أجر أفضل الرجال، الأجر الذي يحكم أكثر الرجال فضلية لقاءه عندما يوافقون، حقاً، على الحكم. الا تعلم أن حب الأمجاد وحب المال يعدان شيئاً مخجلاً وانهما كذلك فعلاً

- قال: اعلم ذلك؟

- وتابعت قائلاً: ولذلك، لايريد الاخيار الحكم لامن أجل الثروات ولا من أجل الأمجاد. . . فيجب، اذن، أن يرغمهم عقاب على الاسهام في الشؤون. . . وافدح العقوبات ان يحكم المرء من جانب من هو أسوأ منه عندما يرفض أن يحكم بنفسه. . . افترض دولة مؤلفة من اخيار: إن الناس سيستخدمون، فيها، الدسائس للهرب من السلطة كما تصنع الدسائس، حالياً، للاستيلاء عليها، وسوف نرى، حقاً، ان الحاكم الحقيقي ليس مصنوعاً، البتة، للسعي وراء مصلحته الخاصة، بل وراء مصلحة المحكوم. . . (٣٤٧ب - د).

ان موقع «الحراس» المقبلين، يعلن منذ ذلك الحين، وأن يكن في صورته السلبية. فحب الحكمة (فيلوزوفون) هو الذي يحكم الأخيار من أجله. والتوزيع الدوميزيلي لهذه الدوافع الثلاثة المحتملة للسلطة تظهر منذ أن نتذكر أن المجد هو امتياز المحارب. والخصومة بين اخيلوس واغامنون هي نزاع على المجد، كما هي، لدى كورني، الخصومة بين الكونت ودون دييغو. ورهافة المرحلة الفلسفية من المنظومة المفهومية الهندو - اوروبية تبدأ بأن تكون مقروءة: فالانسان، بكامله، هو الذي يتحرك نحو السلطة. وهذا الانسان مثلث. . وممارسة السيادة، الوظيفة الدوميزيلية الأولى، معرضة تعرضاً خطيراً اذا نفذت بموجب سجل آخر للتحديات الوظيفية. وعند ذلك، يقدم المخطط الانتروبولوجي مفتاح لاهوت الاولمب الباعث على الدوار. فكل انسان يوناني هو، مثل كل من آلهته، مع لوينات لانهاية لها، منظومة «مثلثة الوظائف» هو وحده. انه، نوعاً ما، كل الاولمب، كما هو كل الالياذة والاوديسة. فالاسطورة والملحمة تجدان، لدى الاغريق، معناهما في الفلسفة. والمعجزة هي الفكر اليوناني.

وتدخل المناقشة مع تراسيماكوس طورا حاسما. ويلخص سقراط

قائلاً:

«قلت: هيا ياتراسيماكوس فلنستعد منذ البداية واجبني. . انك تدعي أن الظلم الكامل أفضل من العدالة الكاملة؟

- قال: من المؤكد أني أجرؤ على قول ذلك، وقد ذكرت الأسباب.

- حسناً. . ماذا ترى في هذين الأمرين؟ هل يغطي احدهما اسم الفضيلة والآخر اسم الرذيلة؟

- دون شك. .

- وهل تعطي العدالة اسم الفضيلة والظلم اسم الرذيلة؟

- هذا ظاهر، ايها الرجل العزيز، عندما ادعي، من جهة أخرى، ان الظلم مفيد وأن العدالة ليست كذلك.

- اذن، ماذا؟

- انه العكس تماماً (٣٤٨ب - جـ).

فتراسيماكوس لايتردد، اذن، في التدخل في منظومة اللغة نفسها ليضع العدالة في جانب الرذائل والظلم في جانب الفضائل. ويستعيد سقراط الحديث قائلاً:

«ان هذه الاطروحة صلدة جداً اذا قدمت على هذا النحو، وليس سهلاً أن يقال عنها أي شيء كان. ذلك أنك اذا طرحت، مبدئيا، كون الظلم مفيداً مع اعترافك كبعض الآخرين، بأنه رذيلة أو شيء مخجل، فاننا نستطيع، للرد عليك، أن نذكر المعنى الشائع. ولكن من البديهي أنك ستدعي أنه جميل وقوي، وانك ستنسب اليه كل الصفات الأخرى التي كنا ننسبها، سابقا، الى العدالة على اعتبار انه كانت لديك الجرأة على وضعه في جانب الفضيلة والحكمة»(٣٤٨جـ).

الا أن سقراط يشرع في دحض تعريف تراسيماكوس. وهو يجعله

يسلم بأن الظالم يريد، بالمعنى الشائع، أن ينتصر على نظيره (اومويوس) وعلى المختلف عنه (انومويوس) خلافاً للعادل الذي لايريد أن ينتصر الا على المختلف عنه. ولكن الظالم، حسب معنى تراسيماكوس هذه المرة، طيب (اغاتوس) وحكيم (فرونيموس)، وهذا يعني، اذن، انه يشبه الحكيم والطيب. اليس من هو موسيقي حكيما، ايضا، في حين ان من هو ليس موسيقيا أحمق (افرونا)؟ ولكن، ونعود هنا الى المعادلة السقراطية القديمة، اليس الأول طيباً بقدر ماهو حكيم؟ حسناً. . ان الموسيقي لن يسعى للانتصار على من هو موسيقي مثله، بل على من هو ليس موسيقيا. والأمر هو كذلك لكل علم. فليس هناك من يريد الانتصار على نظيره انتصاره على عكسه سوى السيء والجاهل. ويوافق تراسيماكوس على ذلك. فالعادل هو، حقا، بموجب التعريف التقليدي، الطيب والحكيم، والظالم هو الجاهل (اماتيس) والرديء.

«ان تراسيماكوس يوافق على كل هذا، لكنه لايفعل ذلك بالسهولة التي اصفها حاليا، بل رغما عنه وبجهد كبير. كان العرق يسيل منه بقطرات ضخمة، لاسيما وأن الجو كان حارا جدا، ورأيت، اذ ذاك، مالم أكن قد رأيته قط، رأيت تراسيماكوس يحمر. . . »(٣٥٠جـ-د).

ماذا جرى من أجل أنيدع تراسيماكوس نفسه يتحول على هذه الصورة؟ لقد اراد تراسيماكوس قلب معاني بعض الكلمات، اراد تغيير المعنى التقليدي للكلمات. فلا يكفي اجراء تحويل معزول دون المساس بالباقي. فاذا اسمى الظلم عدالة، فيجب عليه أن يسمي الجهل حكمة والشجاعة جبنا، كسكان كورسيروس، على مايروي توسيديدس:

« . . وهكذا سادت الحرب الأهلية كل المدن، والمدن التي كانت قد بقيت، هنا، وهناك، في الخلف كانت تزاود، عند سماعها نبأ ماحدث، مزاودة واسعة في اصالة التصورات بلجوئها الى مبادرات نادرة البراعة واقتصاصات غريبة. فقد غير المعنى المألوف للكلمات، نفسه، بالنسبة

للافعال في التبريرات التي كانت تعطى لذلك، فعدت جسارة غير متزنة من جانب المرء شجاعة (اندريا) مخلصة لحزبه، وعد الترقب الحكيم جبنا، والاعتدال قناعا للجبن، والذكاء بجملته، جموداً كليا»(٣, ٣٢٨٢-٤).

ان تراسيماكوس لم يصل الى هذا الحد. فقد كفى سقراط، منذ ذلك الحين، ان يسحب الخيوط حول الشق من أجل أن يعود كل شيء الى نسج المعنى التقليدي (النوميزومينا) وأن يكشف تدخل تراسيماكوس عما هو عليه: ولدنة لم يبق لديه سوى أن يخجل منها. ولكن حرب البيلوبونيز هنا من أجل أن تذكر بأن هذه الولدنات تصبح عملة رائجة. فاللغة، تلك الملكية القيمة للمدينة، تصبح أكثر الممتلكات اهمالاً لها، وبالتالي أكثرها تعرضا للتهديد. وتغيير هذا المعنى أو ذاك تعسفيا يعادل ادخال عملة مزيفة في السوق واستخدام عملة اهترأ خاتمها بصورة غير مشروعة. وسوف يتذكر مالارميه ذلك. فعدم الاتفاق على الكلمات يؤدي الى الضلال حول الأشياء. وسقراط يرى الهوة التي تنفتح تحت كلمات تراسيماكوس. فيجب عليه الدفاع عن اللغة. ولاتوجد، من أجل ذلك، أية امكانية للجوء الى ضمانة قد توجد خارج اللغة نفسها، الى ماقد نسميه، اليوم، ماوراء اللغة. فيكفي أن ترد الى المنظومة التي تربط بين الكلمات قوتها باستعمال بعض الازواج الملحوظة، مثل «النظير المخالف» و «الذات» - «الآخر» الخ. . وسوف تكون تلك مهمة الديالكتيكي: أن يكون «حارسا» ساهراً على معنى الكلمات. والانتولوجيا الافلاطونية ولدت من هذا الشاغل. أن عدوان تراسيماكوس يستعيد عدوان كاليكليس على الاعتدال وبروتاغوراس على الشجاعة بدفعهما الى حدهما الأقصى. وكان هذان الاخيران يحملان على فضيلة خاصة. اما مع العدالة، فان المنظومة الكلية للفضيلة هي المستهدفة كما سيبين سقراط بمتابعته تعريف العدالة. وسقراط يفيد من ذلك ليدخل تغييراً هاماً في منهج المناقشة.

«ان البحث الذي نقوم به شائك جداً ويقتضي، في رأيي، رؤية ثاقبة. وبما أن هذا النفوذ ينقصنا، فها أنا أقول كيف أرى طريقة اجراء تحقيقنا. فاذا

عرضنا على أناس ضعيفي البصر رسائل مكتوبة بحروف صغيرة ليقرؤوها عن بعد وانتبه احدهم الى أن الرسائل نفسها مكتوبة، في مكان آخر، بحروف اضخم على لوح أكبر، فسوف تكون لديهم، كما افترض، فرصة جيدة للبدء بقراءة الرسائل الضخمة وفحص الصغيرة، بعد ذلك، ليروانها هي نفسها.

- أجاب، ديمانتوس قائلاً: هذا جيد جداً، ولكن ماعلاقة ذلك ياسقراط بمسألة العدالة؟

- اجبت قائلاً: سأقول لك ذلك! اذا سلمنا بعدالة للفرد، فاننا نسلم، ايضا، بعدالة للمدينة بكاملها، اليس كذلك؟

- قال: بالطبع؟

- الا أن المدينة أكبر من الفرد؟

- انها أكبر.

- وبالتالي، يمكن، حقاً، أن توجد فيها عدالة أكبر، في اطار أكبر وأسهل، بالتالي، تفكيكا. فاذا وافقتم على ذلك، فسوف نفحص، أولاً، طبيعة العدالة في الدول، ثم ندرسها في الفرد محاولين تأمل مشابهة الكبيرة لفكرة الصغيرة»(٣٦٨جـ-٣٦٩آ).

أولا، كيف تكونت المدينة؟ ان سقراط ينطلق في اعادة تكوين عقلانية لتاريخ يفلت من كل سيطرة ويمكن، جيدا، أن يظهر لنا هذا «العقل» بعض السمات التي نجهلها.

المدينة مولودة من تعدد الحاجات التي تجمع عدة أسر في مسكن واحد: حاجة الغذاء أولا، ثم السكن والكساء الخ.. وهذه الحاجات تستجر تقسيم العمل: فيمارس الفلاح والبناء والحائك والحذاء فعالياتهم من أجل الجميع. وتستدعي المهن بعضها بعضا حتى التجار الذي سيصدرون الفائض ليستوردوا ماينقص هذه المدينة. وسوف يتم تبادل الأعمال، في

الداخل، عن طريق عملة وعن طريق التاجر المقيم في الأغورا. وهذه المدينة لاتجمع سوى المهن الضرورية لحياة بسيطة وسليمة. ولكن ذلك يعني، بالنسبة لغلوكون، انها مدينة خنازير. فيجب، اذن، التسليم بادخال جمهرة من المهن القادرة على تلبية الحاجات النافلة، كالرسامين والمقلدين من كل الأنواع. وبما أن البلد لايعود كافيا لتغذية كل هؤلاء الناس، فإن هذه المدينة ستدفع الى تجاوز اراضي المدن المجاورة، فتولد الحرب، على هذ النحو، من هذا التملك للثروات الذي لايعرف الشبع. فيجب اضافة جيش كامل للدفاع عن المدينة. ويدهش غلوكون ويقول لنفسه:

«ولكن ماذا؟ اليس المواطنون بقادرين على أن يقوموا بذلك بأنفسهم؟» أن غلوكون مواطن في مدينة ديمقراطية كفت، فيها، مهنة السلاح، منذ زمن طويل، عن أن تكون من شأن جزء من السكان. فكلية المواطنين هي التي تشكل الجيش: ومنذ ذلك الحين، تفلت الفعالية العسكرية من تقسيم العمل. وسقراط لايفهم الأمر بهذا الشكل. فانطلاقا من فكرة كون الانسان غير قادر على ممارسة سوى مهنة واحدة، تبدو له الصعوبات الخاصة بمعالجة الأسلحة مبررة، كليا، لجعلها المرء لها مهنته الوحيدة.

الم تبين حرب البيلوبونيز أن الجيش الاثيني لم يكن، على الرغم من تفوقه العددي، قادراً على الصمود لصدمة اولئك المحاربين المحترفين الذين كانهم السبارطيون؟ وفوق ذلك، فان بيركليس، وقد تبين هذا الوضع للاشياء، حمل على تصور ستراتيجية تلتجيء، بموجبها، اثينا الى ماوراء اسوارها وتدع الجيش اللاسيديموني يعيش فسادا في الريف الاتي. والاحتمال القوي هو أن سقراط لا«يقتضب» هنا من أجل المتعة، بل لان الأحداث بينت، بشكل وافر، النتائج الكارثية لستراتيجية بيريكليس. فسقراط يفحص، اذن، مهنة «الحراس» هذه التي تقتضي، في رأيه، من الوقت والعناية أكثر مما تقتضيه المهن الأخرى: أن صفتيها الجسديتين هما

القوة والسرعة، وصفتها النفسية هي التومويدس، اي مزاج مندفع سريع الهياج: ولكن، كيف يتجنب، ضمن هذه الشروط، أن لاتتحول ضراوة الحراس ضد مواطنيهم؟

«قلت: مالعمل اذن؟ اين تجد طبيعة عذبة وغضوباً في الوقت نفسه؟ فالتومويدس والعذوبة متنافران»(٣٧٥جـ).

ان كلاب الحراسة تتعرف، جيدا، على مرتادي البيت المألوفين ولاتوقع فيهم أي اذى. فيجب، اذن، ويكفي أن تكون للحراس، فوق التومويدس، طبيعة فلسفية، أن يتعلموا التمييز بين الصديق والعدو أي، بكلمة واحدة، أن يحبوا التعلم (فيلوماتيس) وسوف يستطيعون، على هذا النحو، التركيب بين الضراوة التي تناسب شجاعة المحارب والعذوبة التي تنتمي الى المزاج الفلسفي.

ان هذه الحكاية الصغيرة الجميلة لاتعدم شبها مع اسطورة بروتاغوراس. فسقراط والسفسطائي يتخذان هدفا واحدا بتعبيرين قليلي الاختلاف: فهم الفضيلة السياسية بالنسبة لبروتاغوراس وفهم العدالة بالنسبة لسقراط للقدرة على توضيح ممارستها. أن بروتاغوراس يعرض الالهة على المسرح، في حين يقتصر سقراط على مصور عقلاني قطعا. والحاجات الاقتصادية بالنسبة، لسقراط، وحاجات الدفاع بالنسبة لبروتاغوراس هي التي تقع في أصل التجمع البشري الي يتخذ اسم المدينة. ووجهة النظر لسقراطية تكوينية من أولها الى آخرها. فالحاجات الاقتصادية تحدد، عندما تتجاوز مايكفي حياة بسيطة، انفتاح هوة، للمحدودية في اقتناء الثروات. الم يرسم سقراط، بذلك، لوحة مدينة يشبه مبدؤها المهيمن شبهاً قوياً الوظيفة الدوميزيلية الثالثة؟ انه يستطيع، بعد ذلك، ان يبين ان «منطق» الثروة يولد، حتماً، الحرب في حين يطرح بروتاغوراس الاكتفاء الذاتي الذي يرفضه سقراط من أجل جعل المدينة تنبثق عن منطق عسكري. وهما

يتفقان، وراء هذه التباينات، على الترتيب «الحكائي»: الوظيفة الثالثة ثم الوظيفة الثانية، على الرغم من أن سقراط يتأمل الحياة العسكرية في اتصال ظاهرمع تقسيم العمل «الاقتصادي». وهذا يعني الربط بين منظومتين مختلفتين جداً فعلاً: وجهة نظر التوزيع الثلاثي ووجهة نظر تقسيم العمل. ماذا يعني ذلك؟ ان وجهة نظر تقسيم العمل المنهجية هي، وحدها، المتوافقة مع منطق عقلاني. وعند ذلك، يظهر مايقوم به سقراط واضحا: نقل هذا الطابع العقلاني الى المنظومة الأخرى، الأقدم بكثير، التي تبدو طيعة لمعالجة من هذا النوع، وهو خطأ سوف يتكرر، ضمن التعابير نفسها، لدى ولادة الخطاب السوسيولوجي الفرنسي لدى سان سيمون وتوكفيل، كما لدى ماركس بصورة طباقية.

وبقية رواية سقراط تظهر هذا التغير في السجل: فالمسار التكويني يغير خطه. ويجب أن يستنتج سقراط الطبيعة الفلسفية من المزاج الحربي، أي الوظيفة الأولى من الثانية بموجب معايير لم يعد لها ماتشترك به مع معايير تقسيم العمل على اعتبار أنه لايفصل، حاليا، مجموعة الفلاسفة، الحراس بالمعنى الضيق، عن مجموع المحاربين. فالشجاعة والطبيعة الفلسفية مطروحتان بوصفهما متلازمتين. فمن المناسب تماماً، اذن، أن نتأمل، هنا، تأثير النموذج اللاسيديموني، مع فرق هو أن الرواية السقراطية لم تنته وأن انفصال المجموعة التي ستمارس السيادة يرتسم في الافق. وسوف يقتضي هذا الانفصال من سقراط بعض الوقت. وهو لن يتحقق، حقا، الا في نهاية الكتاب الثالث. الا أن هذه النقطة هي التي يذكر، فيها، سقراط، عمدا، اسطورة تؤسس للانفصال: انفصال المحاربين ثم انفصال الفلاسفة وتسمح ببروز تغاير المنظومة المفهومية الهندو - اوروبية عن منظومة تقسيم العمل «الاقتصادي». والأمر يدور، كما يقول سقراط، حول اسطورة «فينيقية» - وهو مايجب أن نفهم منه: رواية تنتمي الى دارة قدموس الفينيقي، مؤسس طيبة.

« . . . سوف أحاول أن اقنع الولاة انفسهم والجنود، أولاً، ثم المواطنين الآخرين بأن التربية والتعليم اللذين تلقوهما منا واللذين يخيل اليهم بأنهم يختبرون آثارهما ويحسون بها ليسا شيئا آخر خلاف حلم، وبأنهم قد نشؤوا وتربوا في صميم الأرض هم واسلحتهم وتجهيزاتهم، وبأن الأرض، امهم، ولدتهم بعد أن انشأتهم كليا، وبأن عليهم، في الوقت الحاضر، أن ينظروا الى الأرض التي يسكنونها بوصفها امهم ومرضعتهم، وبأن يدافعوا عنها اذا هوجمت ويعدوا المواطنين الآخرين أخوة خرجوا، مثلهم، من صميم الأرض.

- قال: ليس أمرا غير ذي موضوع أن تكون قد تأرجحت كل هذا الوقت الطويل قبل أن تدلي بهذه الاكذوبة.

- اجبت قائلاً: لقد كانت لدي أسباب جيدة فعلاً. ولكن، استمع الى نهاية الاسطورة. وسوف أقول لهم، متابعاً هذه الاسطورة: ياايها الذين ينتمون الى المدينة. . انتم، جميعكم، اخوة. ولكن الاله الذي شكلكم مزج ذهبا في تركيب القادرين على الحكم. وهكذا فانهم الاثمن. ومزح فضة في تركيب الجنود، وحديداً وفولاذا في تركيب الفلاحين والحرفيين الآخرين. . . »(٤١٤د-٤١٥آ).

ان التحليل الواضح جدا لهذه الاسطورة، وكذلك تحليل الكتاب الرابع، هو ماسمح لجورج دوميزيل بأن يبين، بوضوح، تأثير المنظومة المفهومية الهندو - اوروبية في مؤلفات افلاطون. فلا حاجة، اذن، للرجوع الى ذلك. الا أن كل شيء لم يقل. فمواجهة هذه الاسطورة بالرواية التكوينية للكتاب الثاني تستجر عدداً من الملاحظات. ان الترتيب الحكائي السوي للاسطورة المثلثة الأجزاء هو الترتيب التسلسلي. وهكذا يبدأ سقراط بتسمية الذهب ثم الفضة ثم الحديد والفولاذ. وملحمة تأسيس روما تتبع، كذلك، الترتيب التسلسلي للوظائف. فيجب أن نلاحظ، اذ ذاك، ان

التسلسل المعدني لايرتبط، في اسطورتنا، بأي تعاقب تاريخي. ولكن سقراط سيرجع، بصورة واضحة جدا، في الكتاب الثامن، الى عروق هيزيودس المعدنية حين سيروي باسهاب شاعر تراجيدي، الترتيب الذي تولد، بموجبه، مختلف الانظمة السياسية. فتعاقب الانظمة يجري في ترتيب مطابق لترتيب اسطورة العروق المعدنية. والعرض «المقلوب» في الرواية «العقلانية» يصبح، بذلك، اكثر غرابة. ان «نسابة» هيزيودس تقترح، اذا انتبهنا اليها، ترتيبا تكوينيا للاولمب يشبه ترتيب الكتاب الثاني الى درجة يمكن، معها، الخلط بينهما. فشهية الولادة التي لاترتوي لدى اورانوس تلقى حدها مع سلاح أول: مشذب كرونوس، وعنف هذا الأخير يخمد من جانب زيوس الذي يجمع بين العدالة، تيميس، والحيلة الذكية، ميتيس. وأنا اقتصر على الاشارة الى تفسير تعاقب الأجيال الالهية الثلاثة في «نسابة الآلهة». وهذا يقتضي تحليلاً نصيا دقيقا لامجال له هنا: ان هذا القلب «العقلاني» يبدي تداخلات مع اسطورة أخرى: اسطورة قلب الدارة الكونية التي يعرفها هيزيودس ويوسعها افلاطون في كتاب «السياسة». فالبشر يولدون شيوخاً الخ . . . ، وبما أن السيادة الالهية هي المحور الذي تحدث، حوله، كل التذبذبات بصورة مماثلة لما هي عليه في مؤلف هيزيودس حيث تقود نسابة الالهة الى زيوس، فان «الاعمال والأيام» تنطلق منه. فزيوس يحتل نقطة التوازن.

وتجد اسطورة العروق المعدنية التعليق عليها في الكتاب الرابع، بعد أن وضع سقراط المحاربين والفلاسفة في مواضعهم بموجب ادوارهم وصفاتهم.

«قلت: تستطيع، حاليا، ياابن ارسطون، أن تعد المدينة مؤسسة»(٤٢٧د). ويتابع سقراط قائلاً أن البرهة قد جاءت من أجل أن نجد فيها، كل مانسعى، كلنا، وراءه منذ البداية: العدالة.

«فمن البديهي، اذن، أن المدينة عاقلة وشجاعة ومعتدلة وعادلة» (٤٢٧هـ).

ويقترح سقراط استعمال منهج البواقي. وهو يقوم على تعيين هوية كل من هذه الفضائل، وسوف يكون مايبقى هو الفضيلة الأخيرة. فليست صدفة، اذن، أن يكون سقراط قد اورد العدالة في المرتبة الرابعة. وتعيين الهوية يجري حسب الترتيب الوارد.

- الحكمة؟ «هناك، أولاً، واحدة المحها لدى النظرة الأولى: انها الحكمة». ويميز سقراط هذه الحكمة في الاوبوليا، أي في النوعية الجيدة للمداولات والقرارات الناجمة عنها. وسقراط يحاول، هنا، فصل هذه الحكمة عن أنواع «الصوفيا»، «أنواع الحكمة» الحرفية. فليس علم النجارين والحدادين أو الفلاحين هو، فعلاً، الذي تستحق عليه المدينة لقب الحكمة، بل هو علم «لايتداول حول شيء مافي المدينة، بل حول المدينة نفسها، كاملة، أي حول أفضل طريقة سوف تتصرف بها فيما يتعلق بها، كما فيما يتصل بعلاقاتها مع المدن الأخرى»(٤٢٨د).

«وبالتالي، فإن مدينة مؤسسة بموجب الطبيعة تكون، في كليتها، حكيمة بمجموعها وبأصغر اقسامها، بالعلم الذي يوجد فيها، بمن هو على رأسها ويحكمها. وينبغي أن ينسب هذا العلم، وهو الوحيد بين كل العلوم الذي يستحق اسم الحكمة، صوفيا، الى مايبدو أنه أصغر الأجناس عدداً»(٤٢٨جـ-٤٢٩آ).

- الشجاعة؟ ليس صعباً جداً أن نعرفها:

«المدينة شجاعة بقسم منها لأن هذا القسم هو الذي تقع، فيه، القدرة على المحافظة، في كل وقت، على الرأي المتعلق بالأشياء التي يخشى منها، اشياء يجب أن تكون، هي نفسها، تلك التي اشار اليها المشرع في خطته التربوية، ومن الطبيعة نفسها..»(٤٢٩ب-جـ).

-الاعتدال؟ ليس له وضوح الفضائل الأخرى نفسه لانه يشبه «اتفاقا وتناغما أكثر مما تشبههما الأخرى»(٤٣٠هـ). ويجب على سقراط، هنا، وهو امر غريب، أن يلجأ الى «الرسائل الصغيرة» من أجل أن يقرأ الكبيرة. فهو يوضح قائلاً أن في النفس قسما أفضل وآخر ادنى. ويكون المرء «سيد نفسه» عندما يكون القسم الأفضل هو الذي يحكم الآخر. ولكن، اليس القسم الأفضل هو الذي يحكم في مدينتنا؟ . . .

ان الاتجاه الانتروبولوجي للمنظومة المفهومية يقفز، هنا، الى الابصار: فمواطنو «الوظيفة الثالثة» يلعبون الدور نفسه الذي تلعبه الابيتومياي، أي الرغبات أو الشهوات في النموذج الانتروبولوجي. وكل شيء يجري كما لو كان سقراط يعاني صعوبة ما في استعادة التفسير السياسي الأقدم من المنظومة الذي كان الوصول الى الديمقراطية قد غيبه بعض الشيء بالغائه التنظيم القبلي الايوني القديم في اربع قبائل الذي لم يعد هناك شك، ابدا، في طابعه الهندو - اوروبي.

- العدالة؟ سقراط يناكد غلوكون: الا يكتشف مابقي؟ العدالة. ان غلوكون لايرى شيئاً. ذلك أن العدالة موجودة هناك منذ البداية واننا نتحدث عنها دون أن نلمحها. . .

ماذا الآن عن الفرد؟ يكفي أن نتابع التحقيق متخذين «رسائل المدينة الكبيرة» سنداً. أن افعالنا تتوزع بموجب ثلاثة مراجع: الأول هو الذي نتعلم بفضله، والثاني هو الذي نستثار به، والثالث هو الذي نرغب، بواسطته، في المتع والغذاء والتناسل الخ. . . ويأخذ سقراط في البرهنة، مطولا، على أن هذه المراجع الثلاثة لايمكن أن ترتد الى الوحدة. والمبدأ هو أننا اذا لم نطرح استقلال هذه المراجع الثلاثة، فان الفرد نفسه سيكون مرغما على فعل اشياء متناقضة (تانانسيا)، ومعاناتها من وجهةالنظر نفسها (توتون). أما في فرضية التوزيع الثلاثي، فيكفي توزيع الاضداد: وهكذا، فان مايدفعني الى

الشرب لاينتمي الى المرجع نفسه الذي يحولني عنه: فالأول هو الشهوي، والثاني هو العقلاني. ونتعرف، في طريقنا، على الشكل السكولاستيكي لهذين التعبيرين الانتروبولوجيين. ففي مطول «اهواء النفس» يسخر ديكارت من هذه التقسيمات لينشيء وحدة أشياء الفكر مقولباً اياها على وحدة الاله في المسيحية.. وليس من ادنى هموم التحليل النفسي سعيه الى اخراجنا من هذا المأزق ومن ذاك الوهم باعادته، بطرق اخرى، تأكيد انقسام الذات.

ويروي سقراط، هنا، طرفة:

«ان ليونتيوس بن اغليون القادم من بيروس والسائر في محاذاة السور الشمالي من الخارج شعر، وقد لاحظ وجود جثث ممددة في مكان تنفيذ الاعدام، بالرغبة (ابيتومين) في رؤيتها وبحركة نفور كانت تحوله عنها في الوقت نفسه. وقد ناضل، خلال بضع لحظات، ضد نفسه وغطى وجهه. ولكنه، وقد غلبته الرغبة، فتح عينيه، اخيرا، بكل سعتهما وهتف، وهو يركض نحو الموتى، قائلاً: «هيا ايها البائس.. تمتع بهذا المشهد الجميل».

ان ماقص علينا بهذا المقدار من الجمال هو التعارض بين الشهواني والغضبي. وسوف نلاحظ، من ذلك، الى أي حد التحم هذا النموذج الانتروبولوجي أو هذه «السيكولوجية» مع الحياة اليومية اليونانية. وهوميروس هو الذي يطلب اليه سقراط التمثيل على ذلك:

«أنب اوليسوس قلبه بهذه التعابير ضاربا على صدره. لقد قدم هوميروس، بجلاء، في هذا المقطع، العقل الذي فكر في الأفضل والأسوأ والغضب الذي هو مجانب للعقل بوصفهما شيئين مختلفين يؤنب احدهما الآخر»(٤٤١ب-جـ).

واذا كنت قد دخلت في تفسير هذا المقطع الافلاطوني، فذلك، في وقت واحد، لانه يتوافق توافقا غريبا مع نص ج. دوميزيل المنهجي، ولانه

يقدم اوضح نقطة، تماس بين الفلسفة اليونانية والمنظومة المفهومية الهندو - اوروبية. وانطلاقا من ذلك، يصبح سهلا جدا الانتشار على كلية المؤلفات الافلاطونية لنرى، بدهشة حقيقية، أن المنظومة المفهومية الهندو - اوروبية تتخللها كلها بشكل متكرر. ويتم الانتقال من افلاطون الى كسينوفون ثم الى ارسطو بصورة طبيعية. ومنذ ذلك الحين، يتخذ مجمل الثقافة اليونانية الوانا أخرى بقدر ماتبين أن المنظومة الانتروبولوجية ليست من اختراع الفلاسفة. فالطب، مثلا، يبدي حيويتها في تقسيماته التشريحية كما في نظريته حول الامزجة العتيدة والمقلقة حتى الآن: البلغم، الدم، الصفراء، السوداء. ويقصر ارسطو استكمال المنظومة المفهومية على السياسة دون أن يصل، مع ذلك، الى طردها كاملة من نظريته في النفس. وهو يستعملها استعمالا واسعا في اخلاقياته بالطبع. ويقدم لنا النص الذي علقت عليه، اخيراً، المنظومة المفهومية الهندو - اوروبية في الحالة التصنيفية، أي في حالة قريبة جداً من الحالة التي تتخذها في «قوانين مانو» الهندية. وسوف يعود افلاطون، بعد الجمهورية، الى تبني الموقف المطابق للعبقرية اليونانية الذي اصفه، اذ ذاك، بأنه تركيبي. فلن تعود الفضائل تدل على رهوط «اجتماعية»، بل على مركبات لمنظومة فكر وعمل انتربولوجيين وسياسيين. ومن الممكن والمرغوب فيه، اخيرا، أن نلقى في هذا النور اليوناني الأول بعض البرهات الكبرى للفكر السياسي اللاحق: شيشرون، كلاوزفيتز، سان سيمون، توكفيل وبعض الآخرين.

وسوف أحاول، من أجل أن اختتم، تقديم موازنة أولى، تأملية وبرنامجية، عنه.

ان المنظومية اليونانية للفضيلة هي مكان الانبثاق الفلسفي للمنظومة القديمة الاسطورية والملحمية للتقاليد الهندو - اوروبية. وهذا المكان، وهو امر فيه مفارقة، هو الانسان «الفردي». والجزء من الدرب الافلاطوني الذي

سرناه معا سمح لنا بأن نتبين، فعلاً، أن هذه المنظومة، خلافا لما نجده في روما والهند وأماكن أخرى، تبدى أكبر تماسكها في الميدان الذي يقابل، بصورة تقريبية، سيكولوجيتنا وانتربولوجيتنا. انها تقدم أول بزوغ لما يسميه. م. هيدغر في «الوجود والزمن»، تكوين وجود الانسان. فمنظومة الفضيلة، أو الاريتولوجيا (من اريتيه، الفضيلة)، هي، بصورة مضبوطة جدا، تكوين وجود الانسان بالنسبة للمفكرين الاغريق. فلنعد اذن، قراءة «الوجود والزمن». ان السؤال الافتتاحي هو السؤال عن وجود معنى الوجود، أو الانتولوجيا. وسرعان مايبدو أن الاجابة عن هذا السؤال تستلزم توضيحا مسبقا لتكوين وجود من يطرح السؤال المذكور. ومارتن هيدغر يسمي هذه المهمة المسبقة: الانتولوجيا الأساسية. وتقابل الاريتولوجية بصورة مضبوطة جداً، الانتولوجيا الاساسية لـ«الوجود والزمن». إن لمولفات افلاطون مزية تقديم تخطيط للانتقال من الانتولوجيا الاساسية الى الانتولوجيا الصرفة، أي الى السؤال عن معنى الوجود. وبالفعل، فان هذا المنظور هو الذي يبرز، فيه، «البارمينيدس» و«السفسطائي». ومسألة هذا الانتقال التأملية هي مسألة الواحد والمتعدد: واعتقد أني استطيع أن أقول انها تبقى المسألة التأملية بامتياز. وهذا ماشير اليه باستعمالي مصطلح المنظومة. فاللقاء بين «الوجود والزمن» والفلسفة اليونانية ليس سطحيا. وهيدغر، نفسه، لم يعرف العمق الذي كان يكرر لنا، به، المغامرة اليونانية، أي مغامرة الفلسفة.

ان كون المنظومة المفهومية الهندو - اوروبية هي التي تقدم هيكل الانتولوجيا الاساسية، أي تكوين الوجود، يتخذ، على هذا النحو، بصورة مقلقة، دلالة حدث فكري من مستوى تلك التي تعد، في مجرى قرن كامل، على أصابع اليد الواحدة. وهذا يعني، بذلك بالذات، انه سوف يلزمنا بعض الوقت من أجل أن نبدأ في فهمه.

ويبدو لي أن الحدث يقوم على كون المنظومة الهندو - اوروبية، منظورا اليها بوصفها تكويننا للوجود، تبدو، بسرعة كبيرة، على سعة ومرونة تفوقان كثيرا، المفهوم الهيدغري. فتكوين الوجود الهيدغري يبقى، فعلا، مقصورا، بصورة ضيقة، على الميدان «الفردي»، في حين أن التفسير اليوناني للمنظومة المفهومية الهندو - اوروبية يحتفظ بكل طراوته اللاهوتية والسياسية، وذلك دون حسبان حساب لضروب «المنطق» الأخرى التي لم استطع مقاربتها: الطبي، التصويري، الدرامي، الموسيقي الخ. . ان تكوين البسيشة ينفتح على تكوين المدينة الذي ينفتح على تكوين العمل الفني، والعكس بالعكس. والمرء يضبط نفسه وهو يحلم.

وسوف ينبغي، اولاً، وضع ثبت بهذه الكنوز، وضمن هذا المنظور، اليس للفلسفة التي نستميت لقتلها أجمل أيام تحياها؟ ذلك أن القليل جدا من الفلسفة الذي اتاح لنا أن نعيش احرارا يبدأ بالمطالبة باعادة فحص وتوسيع اذا اردنا أن نتابع تأثيرها.

ان صياغة المنظومة المفهومية للفضيلة ينفتح، كما قلت، على الانتولوجيا التي يحرر، بها، تعدد الآلهة اليوناني مسألة الشراكة بين أنواع الوجود. ان هذه المسألة هي قلب تساؤل الحوار الميتافيزيكي، «السفسطائي». وضمن هذا الخط، يرجع بدلالةالشخصيات الالهية التي تكون الفضائل قناعاً أو أقنعة لها إلى المنطق الذي تحمله اللغة أو، بصورة أخص، النحو الشائعان. وهكذا يصبح جهد الفيلسوف موازيا لجهد النحويين وجهد فقهاء اللغة اللذين يستند اليهما. ومن هنا أعاد نيتشه، بالنيابة عنا، عقد الصلة مع الاغريق. ودلالة أسماء الآلهة ترد، بشدة، إلى اللغة التي وردت بها. ومنذ ذلك الحين، فإن وهم عرض للغة، لآخر للآخر، هو ماتواجهه الفلسفة لتجعل منه مهمتها الأولى.

وهذا ماأوحت الينا به مناقشة سقراط مع تراسيماكوس. وماوراء

التباينات الكبيرة جداً يبقى القوي المتكرر جداً، «الوجود متعدد في صورة ذكره»، المكسب الأفلاطوني الذي لم ينسه المنطق والميتافيزيك الارسطوطاليان أبداً.

وفي ضوء هذا المشروع، ليس أسماء الأب (الواحد)، حسب التقليد الثلاثي اليهودي - المسيحي واللاكاني، هو ماتجدر بنا مواجهته، بل هو، بصورة أوسع، منظومة أسماء الآباء التي تدخلها تعددية الآلهة في الألوهية بجرأة يجب أن لاتكف عن إدهاشنا. وليس للفلسفة الهندو - أوروبية طموح آخر خلاف أن تجعل من نفسها حارسة لدستورية اللغة. وكلمة «ايديولوجيتها»؟ انها رفض كل لغة الماورائية التي تعيد عقد الصلة معها، في أيامنا، تعاليم جاك لاكان حتى ولو كان القوام المفهومي لـ«رمزيتها» يتردد، كما لمحت منذ قليل، بين «تورا» و «نوموس» وسف يتوجب، مؤكداً اعادة كتابة مطول حديث في «الثالوث».

* * *

الفصل الخامس

الايديولوجيات الوثنية للسلطة

-١-

ايديولوجية المدينة الاغريقية

فرانسوا شاتليه

مارست اليونان الكلاسيكية، يونان القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، و خاصة عصر بيريكليس -الذي دام حوالي خمس وثلاثين سنة -، جاذبية كبيرة على الفكر الغربي الحديث. فهذا الأخير يرى فيها، طواعية، منشأه النظري، مهده التاريخي نموذجه الثقافي أو محركه الأول. وتنصرف الفلسفة السياسية، بشكل خاص، الى لعبة التعرف على الأبوة هذه بمشاعر متنوعة، إن لم نقل متعاكسة: فهي تفعل ذلك للبحث في هذه الفترة الغزيرة بالممارسات والمؤلفات الأصلية عن قداسة تأسيسية، أحياناً، ولتكتشف، فيها، برهة نجاح وسعادة كذبتها، مع الأسف، الأحداث التالية، ولتحدد فيها، أحياناً أخرى، بداية بلايانا - على اعتبار أن السلسلة، كما يقال، محكمة من افلاطون (والمدينة) إلى ماركس (والاشتراكية) وإلى الغولاغ. والحق هو إننا اذا ارتبنا، كما ينبغي، بالمفارقة التاريخية وامتنعنا عن الوهم الاسترجاعي لفلسفة التاريخ، فإن الأفكار المخترعة بمناسبة مسائل ولدها هذا التشكيل التاريخي الذي كانته المدينة اليونانية، «البوليس» لاتستحق، احتمالاً، هذه «المبالغة في التمجيد» ولا، بالتأكيد، «ذاك التحقير». وفضلاً عن ذلك، فاذا تمسكنا باطلاق حكم، فمن المهم أن نحلل، أولا، الشروط السياسية والسياق الايديولوجي التي انتجت، ضمنها، هذه المخترعات وأن نستعمل، بعد ذلك، فقط، وجهة النظر الفرقية المعرفة على هذا النحو لتقييم الوضع المعاصر.

النظام السياسي

يشرح ارسطو الذي عاصر أفول المدينة ولكنه وأصل وضع أمله فيها، في بداية النص الذي يحمل عنوان «السياسة» أن «البوليس» تتميز عن النمطين الآخرين للتجمع البشري، الاسرة (هينوس) والقرية (كوميه) من حيث أنها خاصة بالإنسان - فهناك، فعلاً، تجمعات حيوانية متحدة بالدم أو بالمصلحة المرتبطة بالجوار - وان غايتها ليست مجرد البقاء على قيد الحياة فقط، بل، «العيش جيداً» أي السلوك الفردي والجمعي الجدير بالانسان. إن الفيلسوف يعبر، في ذلك، عن فكرة شائعة: فالاغريق يشعرون - وشعراؤهم يوطدون هذا الشعور ويضخمونه - بأن البشر لايشغلون، فقط، مكانة متميزة في الطبيعة، في منتصف الطريق، نوعاً ما، بين الآلهة والوقائع المعدنية والنباتية والحيوانية، بل انهم، هم الاغريق، بأصولهم والعلاقات التي نسجوها مع الالهي ومنجزات ابطالهم، يحققون أفضل تحقيق «الفضيلة» أي قدرات الجوهر الإنساني. وهكذا، فإن نظامهم - وللكلام بطريقة أدق، النظام الوحيد السياسي حقاً، نظام «البوليس»، التجمع المنظم بدستور (بوليتيا) - ليس نتيجة الصدفة ولاالقوة: فكون أبناء هيلين قد عرفوا تثمير ذكائهم (ميتيس) وقيمتهم (اريتيه) هو هبة من الطبيعة والآلهة.

ومايعلمنا اياه كل من أفلاطون وارسطو، الأول بخوضه طريق البدع، والثاني بتقعيد التقليد، هو أن الفكر اليوناني يفترض، مسبقاً، تقابلا، تشابها - بالمعنى الهندسي - بين تنظيم الكون وتنظيم المجتمع وتنظيم الفرد. وترتيب «العالم» - الذي يولد، في النص الافلاطوني، مثلا، طبائع الذهب والفضة والبرونز - يصادف، بصورة مماثلة، في الاستعداد المتسلسل للنفوس العارفة والراغبة والفاعلة في الفرد وفي البنية العقلانية للمدينة المتصورة، حقاً، على أنها تنشيء سيادة الديالكتيكيين على المحاربين وسيادة المحاربين على الأيدي العاملة. وبالصورة نفسها، فإن الموقع الطبيعي للانسان في قصة

الأرض يمنحه، في المنظور الارسطوطالي، فضائل لها متضمناتها الأخلاقية والسياسية. وفي جميع الأحوال، فإن مانميزه كانطولوجيا وسياسة وأخلاق، محددين بذلك ميادين منفصلة، يفهم من جانب الاغريق بوصفه مجموعات تقيم، فيما بينها، علاقات تحول.

الا أن النظام الوسط، سواء دار الأمر حول الفلاسفة أم الخطباء أم المؤرخين أم الشعراء الدراميين، نظام «التشكيل الاجتماعي»، يظهر بوصفه الرهان الأساسي. واذا أخذنا بمصطلحات أرسطو التي تحدد ثلاثة أنماط من الفعالية: التيوريا (المعرفة)، البراكسيس (الفعل) من حيث أنه «يعدل» البشر و(علاقاتهم) والبويزيس (الصنع) فإن الثاني، وحده، هو القادر على توليد مستجدات، على اعتبار أن التيوريا استيعاب لماهيات (موجودة من قبل).

والبويزيس تقليد واقتباس للأشكال الطبيعية. إن السياسة، كفعالية، تنتمي إلى هذا النمط: فهي «تتدخل» من أجل أن تناسب مدينة البشر الكوزموس ومن أجل أن يستطيع الفرد التساوي مع الجوهر الذي هو صورته أو حامله. وهكذا، فهي تؤلف النقطة المركزية التي تتوزع انطلاقاً منها الاجناس الثقافية الجديدة المولدة من واقعة «البوليس» وتعيد تفعيل الأجناس القديمة. إن الدين والروح الدينية غير الغائبين أبداً عن الواقع المدني، وأعمال الفلاح والصياد والحرفي والتاجر والأقوال الخاصة والعامة، الخطابية والتعليمية، والاحتفالات المسرحية والموسيقية والكتابات، إن كل هذه الأمور مسكونة، بشكل صريح، بشاغل السياسة بالمعنى الذي لايعلم، ضمنه، كل فرد بأن الحياة اليومية تتوقف مباشرة على القرارات المتخذة فقط، بل يعلم، أيضا، أن هذه، القرارات تقع في الفعل المتجدد باستمرار الذي هو «البوليتيا»، تنظيم المدينة بوصفها مدنية.

ان اغريق العصر الكلاسيكي يلحون على الطابع الاستثنائي لهذا الوضع - للاعتزاز به، وكذلك من أجل أن يجدوا فيه دعماً لفضيلتهم. وفي

هذا الصدد، فإن موقف هيرودوت كاشف بصفة خاصة. ان كل «التحقيق» - ولنذكر بإنه البحث في أسباب النزاع بين الاغريق والفرس ويروي قصة حربين بينهم في عامي ٤٩٠و٤٨٠ ق. م - مسكون بالمقابلة بين نظامين: فهناك، في أوروبا، المدن، وفي آسيا امبراطورية. هناك يوجد رجال أحرار لايعترفون بسادة لهم غير القوانين التي قبلوها ويناقشون، بصورة مشتركة، القرارات التي يجب اتخاذها ويعترفون بتحكيم المحاكم لتصفية الشؤون الخاصة. وهنا يوجد مستبد كلي القوة يحكم الجماهير التي تتعرف على ذاتها في هذا السيد المتعالي مروضة بالخوف، مجذوبة بالمصلحة أو مغراة بالمجد. ويجب أن نلح جيداً على مايلي: ان هذا التعارض ليس بين نظام وفوضى: فالمؤرخ يلح على التنظيم الصارم لممتلكات الملك الكبير. وهو لايقوم على فرق في النظام. فهيرودوت يلح على كون دساتير المدن متنوعة وإن هناك مدناً يحكمها رجل واحد وأخرى يتولى السلطة، فيها، بضعة أشخاص - الأوليغارشيات القائمة على الولادة أو الثروة أو القدرات الحربية - وأخرى، أيضاً، ينتصر، فيها، اتفاق الأشخاص البسطاء - الديموس. والسيطرة الحقيقة مضمونة، في كل الحالات، بالقانون التقليدي أو المكتوب. أما لدى الفرس، فلايوجد قانون ولامواطن: هناك، فقط، مستبد ورعايا جماهيرية.

وسوف يحاول كسينوفون، في القرن التالي، حيال انحطاط المدينة، أن يعيد الرونق إلى هذا النموذج الأخير من الحكم. فسوف يحلل، في «سيروبيديوس»، الصفات التي يجب أن يملكها المستبد ليحكم بانصاف وكفاية. وسوف يبين كيف سيتوصل هذا الأخير إلى كسب المقربين اليه والأمم التي يلجمها. وهو يعزز، بشكل ما ودون أن يريد ذلك، الدرس الذي أراد هيرودوت اعطاءه: وسوف نقول عنه، بموجب المفردات الحديثة، أن علاقة السيطرة الموصوفة فيه علاقة «سيكولوجية»: فهي تلعب على

الأهواء. وهي، منذ ذلك الحين، تابعة للظروف. ويستمتع المؤرخ بأن يروي- مستنداً الى الأحداث - أن محاربي الملك الكبير شجعان، بل وجسورون في حالات النجاح، ولكنهم جبناء في النكسات، منضبطون في حالة الوفرة ومشتتون في القلة. ومايميز الجندي السبارطي والبحار الاثيني هو أن الواحد منهما، على العكس من ذلك، ثابت لانه يعرف لماذا يقاتل ولايطيع الانفسه: ونصر سالامينوس عائد الى هذا التصميم بقدر ماهو عائد الى تكتيك تيميستوكلوس على الأقل.

إن اليوناني مواطن بصورة أساسية. والمواطن لايقبل سيادة أخرى خلاف سيادة مبدأ مجرد وعام، مفهوم كلياً: القانون، النوموسي.

القانون والديمقراطية

كيف، وضمن أية شروط تاريخية - ايديولوجية اخترعت مثل هذه الفكرة وتجسدت في المؤسسات والممارسات؟ ماالمواقف التي استثارتها هذه الأخيرة؟ إن الاجابة عن هذين السؤالين هي، على وجه الدقة، تحليل ايديولوجية المدينة، بنيتها وتطورها ومساجلاتها.

ويجب أن ندقق في نقطة تتعلق بالمنهج. إن الشطر الأكبر من المعلومات التي تسمح لنا بمعرفة اليونان الكلاسيكية هو من أصل اثيني ويعد اثينا، بالتالي، المركز ويميز مسائلها السياسية لاسيما مسألتي الديمقراطية و«الامبريالية». الا أن مدينة بالان ليست سوى مدينة بين حوالي مائة تضمها اليونان: فكون الحكومة الشعبية النظام الأكثر انتشاراً أمر مستبعد. أما بالنسبة لروح المبادرة التي ميزت اثينيي القرن الخامس، فهي استثنائية. فلايبدو، اذن، مشروعاً أن نفكر في اليونان من خلال هذا النموذج الوحيد، حتى ولو كان منتجاً لمؤلفات وأعمال جديرة بالملاحظة. يبقى أن الديمقراطية الاثينية تسمح حتى في تطرفها، في ضروب نجاحها وفشلها، لانها كانت، بامتياز، مكان القول والتفكير والنقد، بالكشف عن الأفكار المكونة للمدينة

بوصفها تشكيلاً اجتماعياً طارئاً وبفهم دلالة الفروق والتعارضات التي تتضمنها هذه الأفكار ومداها التاريخي والثقافي. وهكذا، فإن النصوص الافلاطونية التي كان أفقها أفلاس هذه الديمقراطية، متخذة نقطة انطلاق هذا الحكم الوارد في الرسالة السابقة: «كل الانظمة الموجودة حالياً سيئة» تقدم معارف وتحدد زوايا هجوم توفر، شريطة أن تصحح بإحكام أخرى معاصرة، امكانية فهم كيفية تصور اثينا لنفسها في نزاعها مع لاسيديمونيا المحافظة جداً وكيف عرفت مفاهيم الدستور والقانون (بالتقابل مع الطبيعة) والعدالة (بالتقابل مع الظلم واللااخلاقية).

وهكذا، فلنقبل بالانطلاق، نحن أنفسنا، من اثينا، لا لأنها موعودة من جانب التاريخ بأن تكون أكثر المدن تقدماً، بل لإن ماحصل هو أن أكثر الأحداث والمساجلات كشفاً مثبتة، في تاريخها، كتابة. والاثينيون يعتزون، مخطئين جداً، باصالتهم في موطنهم - من هو الشعب الذي يستطيع أن يدعي أنه احتل، دائماً، الاقليم الذي يسكنه اليوم؟ - وفي حين أن سبارطة صنعت بغزوات متعاقبة كان الجدد، فيها، يستعيدون الغزاة القدامى - وهو ماقد يفسر البنية الرتبوية الاسيديونية -، فإن اثينا قد وحدت، تدريجياً، سكان الاقليم الاتيكي، وهي صورة «ديمقراطية اتنية» مهدت لديمقراطية سياسية. ومهما يكن من أمر، فإن العصر التاريخي يبدأ، اذا صدقنا توسيديدس، بالعمل الأساسي للمشتركين الأوائل. فقد ظهرت المدينة، بمعناها الحقيقي، مع دراكون وصولون، ففي نهاية القرن السابع، كانت المدينة ممزقة بسلسلة مزدوجة من الصراعات بين الأسر «الاقطاعية» الكبيرة التي تتقاتل على السيادة السياسية - الدينية، وبين هذه الأسر والناس البسطاء من المزارعين والحرفيين الذين يعيشون في ضنك ويستدينون ويردون، في غالب الأحيان، الى شبه قنانة. انه « عصر الفولاذ» الذي ينتصر، فيه، قانون الأقوى والذي تتعاقب، فيه، ضروب التعسف في السلطة والثروات. وكان الوضع على صورة لجأ، معها، مختلف الأحزاب

المتنازعة، باتفاق مشترك، الى تحكيم رجل اختير لشرفه الشخصي وصرامته وصموده. وكان هذا الرجل النوميت (المشرع): فهو يصدر قواعد غير قابلة للتقادم ينبغي، بعد ذلك الحين، أن تهيمن على فض الخلافات.

ذلك هو عمل دراكون. ومن الجدير بالملاحظة أن الاثينيين يفهمون تاريخهم على هذا النحو. فالفعل الأول الذي يؤسس المدينة في الأزمنة مجدداً وموطداً بمبادرة تيزيوس يتعلق بالعدالة. إن دراكون لايتعرض للبنى السياسية - الدينية: فالسيطرة ماتزال في أيدي الحسني الولادة. والمحاكم نفسها، بشكل خاص، هي التي ستستمر في الحكم. ولكن هذه السلطة التقليدية محدودة وموضع مساءلة من حيث كونها، فقط، خاضعة لما هو أقوى منها - القانون - وملزمة بالاذعان، علناً، للقرار القضائي والحكم. على هذا تقوم الثورة الدراكونية: ليس كونها، فقط، تفرض حكم«الأمر هو كذلك» على الجميع - مسوية، بذلك في وجه ما، بين كيانات الأفراد داخل الجماعة-، بل في كونها، ايضا وخاصة، تقتضي علنية الحكم، وهذا التدبير الأخير يفترض، مسبقاً، أولاً، أن يكون هناك قول مشترك يستطيع كل فرد أن ينطق به ويسمعه وأن لايستطيع «أحد»، بعد ذلك، أن يقول أي شيء وأن يكون أصدار النص كشفاً. ومع القانون الذي يحل محل العبارة الباطنية، يدخل الى المسرح الاجتماعي - في هذا القسم من العالم الذي يعنينا لأسباب سلالية - اللوغوس، اللغة النثرية التي تعالج الشؤون الاختبارية وتنشيء مكاناً عقلياً بسيطاً في تعاقباتها وبينها.

واصلاح صولون - أحد حكماء اليونان السبعة - يثبت هذا المستجد ويعطيه مدى سياسياً مباشراً. وبالفعل، فإن مايجب الاحتفاظ به منه هو، أنه يبدأ تنظيم الكيان المدني الذي سيؤدي الى البوليتيا (الدستور) الديمقراطي. ويجب أن نلح، في هذاالصدد، على كون أقوى المدن وأكثرها ديناميكية وضعت لنفسها، في القرن السادس، دساتير، أي أحلت محل النظام الواقعي الناجم عن الغزوات وضروب العنف نظاماً حقوقياً يجري تصنيفات

تغطي المواقع المرتبة للأفراد والرهوط الصغيرة في الجماعة أو تحولها. وهكذا تطبق سبارطة الدستور المنسوب إلى المشرع الاسطوري ليكورغوس: فهويؤكد قوام المواطنة: فلايمكن لسليل رجل حر أن يصبح عبداً. وهو ينشيء، لغايات عسكرية وادارية معاً، تسلسلاً للمواطنين قائماً على الموارد أي على الاسهامات التي يمكن أن تطلب، بصورة مشروعة، من أجل تأمين الدفاع عن المدينة وبرها ومجدها. وبالتالي، فإن الرجل الغني والحسن الولادة يحتل موقعا عالياً، ولكنه لايدين به لغناه وولادته، بل لكونه يستطيع، ويجب عليه، أن يتسلح كفارس ويجهز جندياً من المشاة وينفق على الطقوس ويكون جاهزاً لإشغال وظائف. وصياد الساحل الذي لايستطيع أن يقدم سوى عضلاته كمجدف هو مواطن مثله تماماً. وقد ضعفت سلطة الأسر الكبيرة، واقعياً، من جراء الترتيبات الرامية الى تنظيم أوضح. وكذلك، فإن مؤسسة مجلس من اربعمائة عضو - البوليه - ، وهو جهاز مداولات، أتى ليضع موضع المساءلة مجالس النبلاء القديمة التي كانت تتخذ، فيها، القرارات تقليدياً.

الا أن الطفرة الحاسمة في قوام الكلام والمساحة المدنية هي حلول النظام الديمقراطي الذي ينجزها. فقد أدخل كليستينيس وافياليتس وبيريكليس والحزب الشعبي الذي كان يدعمهم مستجدات سوف تطبع، منذ ذلك الحين، صورة اليونان الكلاسيكية وتسمح بتطوير المنظرين لجملة أفكار رئيسية. ولنشر إلى وجهين فقط: اعادة تنظيم الاقليم الاتيكي ووظيفة السيادة للاكليزيا. ففي خلال العقد الأخيرمن القرن السادس، أجرى كليستينيس اصلاحاً ذا سعة استثنائية. فقد كان الاقليم الاتيكي مقسوماً، بموجب التقليد، الى ملكيات ذات أهمية متغيرة تنتمي الى الأسر، وكانت هذه الأخيرة مجمعة في أربع قبائل تسيطر عليها، بداهة، أقواها. وفضلاً عن ذلك، كان يميز جغرافياً، بين «الساحل» و«السهل» ومنطقة «الهضاب»، ومنذ ذلك الحين، قسم الاقليم الاتيكي إلى حوالي مائة كومونة متساوية

المساحة على وجه التقريب. ووضع «الديم» تحت سلطة مجلس يضم، على وجه المساواة، كل المواطنين الذين يسكنونه. ويدير هذا المجلس الشؤون المشتركة ويمسك سجلاً برعاياه ويستقبل الشباب في عمر «المواطنة» وينتدب بعض اعضائه ليشكلوا محكمة «بداية». والكومونة هي نواة الديمقراطية. وتحل محل القبائل الأربع «الأولية» عشر قبائل تشمل كل واحدة منها، اذن، حوالي عشرة ديمات وتملك مجلسها الخاص. الا انه، من أجل تجنب أن تستجر هذه القبائل الى تكوين «دول في الدولة» بموجب مصالحها الاقتصادية - المهنية الناجمة عن موقعها الاقليمي - الصيد والتجارة لقبائل الساحل مثلاً - ، تتألف كل منها من ديمات واقعة في «الساحل» و «السهل» و«الهضاب». وهكذا حلت محل المساحة الكيفية المرتبطة بالماضي وضروب عنفه وبالامتيازات والمهن مساحة كمية تولدها، من ادناها الى أقصاها، معالجة طوبوغرافية ومدنية بارعة. إن الأسر باقية بموروث أو دونه. ولكنها لم تعد تستطيع الوقوف، بنجع، بين الفرد والدولة، وهما الواقعان الوحيدان اللذان يجب أن يحسب لهما حساب منذ ذلك الحين.

أما الدولة، فهي قائمة على سيادة الاكليزيا، المجلس الشعبي الذي يجمع كل المواطنين المسجلين على سجل الديمات عشر مرات في السنة، على الأقل، لدورات تستمر عدة أيام. وكل فرد حر في أن يضع على جدول الأعمال مناقشة مرسوم أو قرار أو الاقتراع عليهما شريطة أن يكون قد أودع نصهما لدى أمانة المجلس. وكل فرد حر في التدخل في المناقشة والمطالبة بأن يتم الاقتراع بطريقة «الورقة السرية». فديمقراطية القرن الخامس تضيف إلى الايزونوميا - المساواة أمام القانون - التي أقامها دراكون وصولون الايزيغوريا - المساواة في حق الكلام. ويبدو أن الاثينيين لم يحرموا أنفسهم، أبداً، من هذا الحق. ويتولى السلطة، سلطة القرار، بين الدورات، البوليه، المجلس المؤلف من ممثلي القبائل، بمعدل خمسين ممثلاً لكل قبيلة: وهو، فعلاً، سيد المدينة الذي حل، تدريجياً، محل المراجع

القديمة - مجمع الحكماء مثلاً - التي بقيت ولكنه لم يبق لها سوى وظيفة فخرية. واعضاء البوليه الذين يعينون حسب نظام يركب بين القرعة والانتخاب يجتمعون يومياً. وهم متواضعو الأجر، ويديرون الشؤون الجارية ويتخذون القرارات العاجلة. انهم يشرفون على مختلف الدوائر المكلفة بادارة المدينة ولا يبقون في مناصبهم سوى سنة واحدة، ولا يمكن للمرء أن يكون عضوا في المجلس أكثر من مرتين. وقد بلغ الخوف من الطغيان، من السلطة الشخصية، مبلغاً كان، معه، البريتان ابيستال - القاضي الذي يحمل اختام المدينة ويمثلها رسمياً - يعين بالقرعة يومياً ولا يستطيع أن يمارس هذا المنصب سوى مرة واحدة في حياته. واذا اضفنا إلى هذه الترتيبات أن المعلومات كانت تتداول بيسر نظراً للفعالية السياسية الجماعية والقبلية وصغر عدد المواطنين - حوالي ثلاثين ألفا في برهة أكبر ازدهار-، فمن المشروع أن نؤكد أن «قرن بيريكليس» أقام الديمقراطية - للرجال الأحرار. ذلك أنه من الحقيقي، فعلاً، أن السلطة، في مثل هذا النظام، تقع وتبقى «وسط» المساحة الاجتماعية وليست من شأن أي فرد أو أي رهط.

أن القوة الوحيدة المعترف بها هي قوة القوانين الدستورية، البوليتيا. الا أنه من الضروري أن تنعش هذه الأخيرة وتدعم، باستمرار، بالاعتراف المدني بها. وهناك تدبيران لهما أهمية خاصة يرميان الى صيانة أساس الديمقراطية بسماحهما باضافة الجديد الذي تقتضيه الظروف: الغرافيه بارانومان - الدفع باللاشرعية - التي يستطيع كل مواطن، بموجبها، أن يقاضي، أمام العدالة، من قدم مرسوماً يتناقض مع القوانين الأساسية. وهذا الأخير معرض، اذا وجد مذنباً، لعقوبة الموت. وهناك الآديا التي تسمح، على العكس من ذلك، لمسؤول، بصورة استثنائية وفي ظروف استثنائية، بأن يتخذ بدابير لاتدخل في الاطار القانوني. والمحكمة التي تنظر في هذه الأمور هي الاكليزيا نفسه أو معادله في الحقل القضائي: الهيلييه الذي يضم

خمسمائة عضو يعينهم المجلس ويتمتعون بالامتيازات نفسها التي يتمتع بها اعضاء البوليه ويخضعون للقواعد نفسها ويعمل مجتمعاً في جلسات عامة أو على مستوى الشعب. وهذا التنظيم يبين الى أي حد يمزج المواطن، في النسيج السياسي الاثيني - كما في النسيج الحربي السبارطي فضلاً عن ذلك- بين «الشخص الخاص» و«الشخص العام». فكل صاحب منصب يمكن، مهما كانت شهرته، أن يقدم إلى العدالة لدى تركه عمله اذا اتهمه مواطن بعدم الكفاءة أو الاختلاس. وهكذا استدعي بيركليس مرتين أمام المحكمة وحكم، بما أنه لم يستطع تبرير استعمال بعض الأموال العامة الضائعة، بسد النقص من ثروته الشخصية.

وهكذا، فإن الرقابة التي يمارسها الديموس على ادارة السياسة لاتقتصر على الانتخاب. انها تمارس، ايضا، بطلب تقديم حسابات بالمعنى المضبوط للكلمة ومايجب الالحاح عليه، لحسن بيان الفرق بين البوليس والدولة الحديثة الذي غالباً جداً مايلغيه الكفر الحالي، هو أنه لايوجد في الأولى موظفون - اختصاصيون في الشؤون العامة - ولاعسكريون محترفون. فالسلطات، سياسية كانت أم ادارية أم تقنية، مؤقتة. والسحب بالقرعة مستعمل استعمالاً واسعاً من أجل الوظائف التي لاتقتضي معارف خاصة. واذا استثنينا منصب الستراتيغوس أو توكراتور - القائد العام - الذي عهد به الى بيريكليس عدة سنوات متوالية، فإنه لايجدد لمواطن في الوظيفة نفسها أكثر من سنتين. ومن أجل أن تمثل كل الديمات والقبائل، أصبح الرقم ١٠ محور الحياة الفعالة: عشرة ستراتيجيين، عشرة مهندسي انشاءات بحرية، عشرة مراقبين للاوزان والمقاييس الخ. . . ومامن مواطن لايشغل، مرة في حياته، منصبا هاماً. . . ومؤقتا. وقد مضى جهد كليستينيس الى النجاح: فلم يعد هناك حاجز بين المواطن والمدينة، وهو مبدأ مجرد فعال من أجل «حسن العيش».

وسوف يعترض بعضهم بأن وضع العبيد لم يكن موضع بحث - بلغ عددهم، احتمالاً، في القرن الخامس، حواي ثلاثمائة ألف لخدمة مائتي ألف يوناني نصفهم من المستأمنين - المقيمين المتمتعين بالحماية - ونصفهم الآخر من الاثينيين. وبالفعل، فإن وضعهم لم يكن موضع بحث اذ ذاك. ومن السذاجة أن نلوم على ذلك، أبناء هيلين. ومهما يكن من أمر، فقد كانوا يعاملون في الأتيك بصورة أفضل من تلك التي كانوا يعاملون بها خارجه اذا صدقنا كلام أفلاطون الذي يشكو من ذلك.

اختراع المدينة

التاريخ والفلسفة

أما وقد اجملنا، تخطيطياً، مخترعات المدينة في أكثر تعابيرها تقدماً، الديمقراطية، فربما لم نذكر الأهم بعد. ذلك أن أفكاراً أخرى جديدة وقوية سوف تولد من الصعوبات التي لاقتها المدينة المغزوة بالروح «السياسية» بكاملها. ان اللوحة التي رسمناها في الصفحات السابقة تظهر الأنوار: ولكن هناك الظلال ايضا. فمهما كانت الترتيبات التي وضعتها الدساتير المتنوعة بارعة، فإن الأخيرة مهددة: الديمقراطية بالديماغوجية والاوليغارشية العسكرية بالبلوتوقراطية. وبما أن حلم اتحاد للمدن الحرة منطلق لغزو اراضي الملك الكبير قد انهار، فقد بقيت الخصومات بين المدن اليونانية التي تجسدها الامبريالية الاثينية واللعبة ذات الأطراف الثلاثة التي عارضت، في القرن الرابع، بين طيبة وسبارطة واثينا. وقد رد الفكر الكلاسيكي على الآمال كما رد على ضروب الفشل: فلم يقتصر على انشاء مذاهب ومنظومات فكرية، بل حدد، ايضا، أجناسا ثقافية أصلية اتخذت، اذ ذاك، كليا أو جزئيا، السمات التي مازلنا نعرفها عنها اليوم. ووضع جدول يستنفذها غير ممكن هنا. فليس صدفة أو رمزا أن يتعايش في رجل واحد، تاليس الميلي،

الباحث الرياضي والفيزيائي والقائد السياسي. ومن المؤكد أن الدراسات الرياضية تلعب دوراً حاسما وانها تقدم نماذج الترتيب الذي يجب أن تتنظم عليه الحياة الانسانية الراضية: والمذهب الفيثاغوري - الذي يحتمل أنه أثر في افلاطون - يشهد على ذلك بالقدر الذي يشهد، به، عليه مشروع كليستينيس. والتقصيات الطبية المعروفة عن طريق «المجموعات الايبوقراطية» تدخل مدلول السببية الطبيعية، وتقنيات «المهندسين والمعماريين وبناة السفن غالبا جدا مايستخدمها البرهان الفلسفي امثلة، ان لم نقل مؤيدات.

وبما أن من الضروري أن نختار داخل هذه الغزارة من الأفكار والمكتشفات، فإنه يجدر بنا، دون شكل، أن نبين، بمزيد من الدقة، معنى اختراعين اساسيين للمدينة: التاريخ والفلسفة. ونحن لانؤكد أبداً، بالطبع، أن اليونان، واليونان وحدها، هي التي انتجت فيها، خلال تلك الفترة، النصوص التي تعني بالأحداث الماضية والحالية للاحتفاظ بها وفهمها وتلك التي تتأمل في تكوين الواقع وفي الأسباب الأولى والغايات الأخيرة «ونحن نقول، فقط، انه قد وضعت، اذ ذاك، القواعد الأولية لبناء الخطابات الرامية الى أن تضم، في نسيج فهم واحد، الماضي والحاضر والمستقبل أو الى أن تتحدث عما هو عليه الوجود - كلية الواقع المرئي وغير المرئي، الفاني والخالد - في نصوص من حسن الربط بحيث لايستطيع أي مستمع أو قارئ حسن النية أن ينكر عليها موافقته. وبعبارة أخرى، فإن ممارسة مايسميه التقليد الغربي عقلاً تتجلى في عمل المؤرخ والفيلسوف - في حين لم يكن التاريخ والفلسفة موجودين بعد كفرعين - بصورة أقرب إلى الفهم مما هي عليه في بحث الرياضي.

ان صيغة شيشرون التي تقلو أن هيرودوت هو «أبو التاريخ» يجب أن لاتفهم كصورة بلاغية. فإنه لواقع أن كتابه «التحقيق» (هيستوريا) هو ، على

وجه الاحتمال أول نص متصل لايستهدف، فقط، المحافظة على ذكرى الأحداث والشخصيات الواقعية التي أثرت في مصير المجتمعات بل يستهدف، أيضاً، تفسير تلاحم الظروف واكتشاف الأسباب وقياس التأثيرات واحلال الرواية الواقعية لأفعال الرجال وحماقاتهم وحساباتهم الصحيحة وجساراتهم وضروب جبنهم وحظهم الجيد أو السيء محل الأناشيد المهيبة التي تمجد الأبطال. وتلك نقطة أولى حاسمة: فكون الفرد يعرف نفسه كمواطن، كونه طرفاً في القرارات المتصلة بمصير الجماعة التي ينتمي اليها، ينتج انتقالاً حاسماً. فكل شيء يجري كما لو أن الزمنيتين - زمنية الآلهة والأبطال وزمنية البشر - اللتين كانتا متشابكتين في العمل الملحمي - الالياذة - انفصلتا عن بعضهما. فالماضي القديم جداً يصبح نوعاً من المكان اللازمني هو من شأن الشعراء، أما الماضي القريب المكون من الأفعال الدنيوية للبشر، للآباء والأجداد، والذي لدينا شهادة عليه، فإنه يحدد لنفسه هدفاً هو خطاب (لوغوس) من نوع جديد يربط بين الوقائع البارزة وأبطالها بتحديد مواقعها جغرافياً وزمنياً: فالزمن التاريخي يفرض نفسه بوصفه أساسا، بكثافة صفاته الاختبارية.

ومن المدهش أن تدخل هذه الرواية الأولى للتاريخ، المرافقة للتشكل المدني والموقع العملي للانسان كحيوان سياسي، ثلاثة نماذج مختلفة من التفسيرات تتكامل دون أن تلغي بعضها بعضا. ان هيرودوت يأخذ، من جهة، بنوع من السببية الحديثة التي تمر عبر «مادية الوقائع» وسيكولوجية البشر. وهكذا، تشعل فرقة اثينية، دون أن تدرك خطورة بادرتها، النار في عاصمة الملك الكبير. فيقسم هذا الأخير على الثأر لهذه الاهانة وينقل قسمه الى سلالته: وهذا سبب من أسباب الحرب الميدية. ولكن المؤرخ يعترف، من جهة أخرى، بتحديد أثقل يمكن وصفه بأنه سياسي أو مؤسسي: فنظام الارهاب والاغراء المميز للامبراطورية الفارسية يفرض على الملوك روح الغزو والطموح غير المحدود. وهذا الأخير يرافق، بالضرورة، بتعبئة كتل

هائلة. فداريوس لم يكن يستطيع أن لايريد اخضاع الهيلاد، ولم يكن يمكن أن لا ينتصر الاسطول اليوناني الصغير الذي يعتليه ممارسون معتادون على انضباط المدينة على الأسطول الفارسي الضخم المؤلف من سفن ثلاثية المجاذيف وطواقم متغايرة أمام سالامينوس. الا أن هيرودوت مازال، بصورة أعمق أيضا، يقبل الحكمة القديمة: أن ماتعاقب عليه الآلهة في «التاريخ» هو الغرور المتهور (الهيبرس)، ادعاء الإنسان انه أكثر من انسان. فرواية التاريخ تلحق بدروس التراجيديا. ومهما يكن من أمر هذا الخليط من الحداثة والحنين الى القديم، فإنه تبقى، كاختراع، تلك الفكرة الموجهة القائلة إن البشر، وهم مأخوذون في سياق لايتحكمون به كليا، يصنعون تاريخهم.

وسوف يرتفع توسيديدس بهذه الارادة، ارادة جعل الشروط السياسية مفهومة، إلى أعلى درجاتها. فموضوع «تاريخ حرب البيلوبونيز» هو الصراع الذي واجه، منذ عام ٤٣١ ق.م، اثينا وحلفاءها وامبراطوريتها بسبارطة والمدن المتحالفة معها. الا أن الأمر لايقتصر على كون الرواية تبذل جهدها في ضبط الشهادات وتقديم الوثائق بموجب أفضل الاحتمالات والاحاطة بالأحداث في صيغتها الاختبارية، بل أنها تحلل، ايضا، جريان الشؤون السياسية للمدن المعادية، ديبلوماسيتها وستراتيجيتها، من أجل ايضاح المنطق الذي يهيمن عليها. وهذا المنطق يشكل، حسب تعبير تيبوديه، «عناصر اقليدس فيما يتعلق بالتاريخ». والصيغة ليست أقوى مما ينبغي: فانطلاقا من وضع معطى - وضع الديمقراطية الاثينية في نهاية الحروب الميدية مثلاً: الخوف من غزو بربري جديد، الاعتزاز الناجم عن منجزات المواطنين، طلب الدعم والحماية الموجه من المدن الصغرى، ضرورة توطيد النظام واعطاء القرارات المتعاقبة المتخذة من جانب الحكام والتي تقودهم إلى بناء امبراطورية سرعان ماتصبح الشرط اللازم لبقاء المدينة وتشكل، بالنسبة للمدن اليونانية الأخرى، تهديداً تكون المواجهة العامة، معه، محتومة.

ومنظور قابلية الفهم الكامل نفسه هو الذي يتابع النص، ضمنه، حلقات الحرب: الطريقة التي يتعامل، بها، الطرفان مع تفوق كل منهما، اثينا في البحر وسبارطة في البر، تشابك ضغوط السياسة الداخلية ومقتضيات الستراتيجية، لعبة الحسابات المفاجآت، تدخل الأفراد وضروب جمود المجتمعات. وهناك، بشكل متضمن في هذا التعاقب المعقد للاسباب والنتائج، ذلك الانحدار الخاص بالطبيعة البشرية. فهذه الأخيرة تصبح امبريالية لانها تتصف بالخوف. ففي البداية، يتسلح المرء لانه خائف من أن يستعبده الآخر، ثم يرى، وقد اكتسب قوة معينة، ان أفضل وسيلة من أجل أن لايخضع هي اخضاع الجار. وبعد أن يغزوه، يخشى الآخرون غزوات جديدة منه، وذلك إلى أن يسقط تحت وطأة عدد الأعداء الذين خلقهم لنفسه. ولكن توسيديدس يدقق قائلاً أن هذا الترتيب الطبيعي ليس محتوماً. فغاية رواية التاريخ هي تجنبه والتحصن ضد نتيجته التعسة. لقد أعطى بيريكليس المثل على حساب سياسي كان يستطيع، لو طبقه خلفاؤه، أن يكون مفيداً لكل الاغريق وأن ينتج اتحاد المدن الحرة. وهذا الحساب هو: عدم الشروع الا فيما يمكن ضبط نتائجه، عدم الرغبة فيما لايستطاع، المضي حتى حدود القدرة.

ان التصور التوسيديدي للتاريخ، المطبوع بقوة بتعاليم السفسطائيين ودراماتيكية الديمقراطية في اثينا، يعطي صيغة أولى للعقلانية المخترعة في اليونان، في اطار المدينة. ولايفكر في هذه العقلانية بوصفها ترتيبا للوجود (أو الصيرورة): فهي تتبدي كوسيلة لفهم الدافعيات العميقة للسلوك والتحكم بمجراه قدر المستطاع. فهي ليست محكمة بل اداة. وتوسيديدس هو، حقا، مؤسس المعرفة التاريخية كمدخل إلى الممارسة السياسية. والأجدر بالملاحظة هو أنه قد توصل إلى مثل هذا التأسيس في حين أن السياق الفكري الذي كان موجوداً، فيه، كان يجهل أفكار التقدم والزمنية الخطية والتراكم - كما بين في الفصل التمهيدي لهذا التاريخ.

الا أن الأسلحة لم تكن، أبداً، لصالح اثينا. والذين قادوا الديمقراطية بعد بيريكليس نسوا توصياته: ففي الداخل، فسدت الروح المدنية، وفي الخارج انهار حلم اتحاد للمدن الحرة. وهذه الأزمة هي التي انشأت الافلاطونية، عليها ومعها، لنفسها مفاهيم الفت، وقد عدلت، منذ ذلك الحين، ونقلت وانتقدت، أساس العقلانية الموحدة. ولم يكن لكلمة «فيلوزوفيا» أكثر مما كان لكلمة «هيستوريا»، معنى دقيق. وتأسيس أفلاطون للاكاديمية يعرف هذا المعنى بتطوير مذهب ووضع تعليم موضع العمل.

والفلسفة، بصورة ما، ابنة المدينة والديمقراطية. ولكنها ابنة عاقة، قاتلة وترفض مسايرة الموكب الجنائزي. ويجب أن نلح، هنا، على نقطة رئيسية: فنحن نرى في المدينة اليونانية الصورة الأولى للدولة الحديثة. وأنه لمن الصحيح، حقا، أن انشاء القانون، وهو نص شرعي وعام ينظم مكان كل فرد «حقوقه وواجباته» في الجماعة، وان تحديد السلطة كسيادة معترف بها على أنها عامة يقابلان سمات أساسية اتخذتها الدول في عصر الأمم. الا أنه يبقى هناك فرق عميق جداً: فليس لادارة المدينة موظفون، بل أصحاب مناصب ووظائفهم مؤقتة. وهذه الوقتية هي، على وجه الدقة، التي يدينها افلاطون بوصفها خميرة عدم استقرار وسببا في الظلم.

ذلك أنه يجب أن نعد ايديولوجيات للمدينة منظومات أو تركيبات مفهومية تشرع في وضع مبادئ هذا التنظيم الحقوقي - الاجتماعي موضع مساءلة. تلك هي الافلاطونية - و الفلسفة. وتلك هي، ايضا، ماسميت، منذ افلاطون - السفسطة. وقد ذكر أن السفسطائيين - غورجياس وبروتاغوراس- الذين كانوا معلمي الاثينيين والذين برروا، في الأسطورة الشهيرة المسماة اسطورة بروتاغوراس، قدرة كل المواطنين على الاسهام في الشؤون العامة بكون الآلهة تبينت أن البشر، على الرغم من النار والفنون التي صنعها لهم بروميثوس، لم يكونوا يتوصلون الى العيش متجمعين وإلى

مقاومة الحيوانات المفترسة والخصومة الطبيعية، فارسلت هيرميس ليوزع على الجميع، بالتساوي، حس الحق (ايدوس)، أساس الفن السياسي. الا أن هناك جيلاً ثانيا من هؤلاء السفسطائيين، معاصرين لضروب فشل اثينا، قرروا القطيعة مع الديمقراطية. وهم يتطرفون بصيغة بروتاغوراس نفسه القائلة: «الإنسان هو مقياس كل الأشياء». فهم لم يعودوا يفهمون من كلمة «انسان» كل فرد من حيث أنه ينتمي إلى النوع، بل الفرد كما انتجته، في فرادته، الطبيعة. وهم ينددون، مستعيدين، اذ ذاك، موضوع الطابع الاصطلاحي للقانون الناجم عن قرار متخذ بالاغلبية ومفروض على كل الجماعة، بالظلم الأساسي للعدالة. فالحق - الذي يعاقب ويستبعد ويميت - هو ثمرة تآمر الضعفاء الذين يوحدون ضحالتهم ليضايقوا الأقوياء. وهم يعارضون القداسة المدنية التي كانت مدينة بالاس قد حددتها - بالمقابلة مع القداسة التقليدية -، الدستور الديمقراطي، بعنف الطبيعة. وبالتالي، فهم ينطلقون إلى عمليات ترمي إلى إقامة الطغيان.

انهم يفشلون. ولكن معارضتهم، كضياع المعنويات اللاحق للنكسات العسكرية تجعل التأمل في جوهر المواطنة ضرورياً. وانه لامر ذو دلالة أن تتضمن الرسالة السابعة، المشروعة الشهيرة، التي يقدم، فيها، افلاطون سيرته العقلية والسياسية النص التالي: «كل الأنظمة الموجودة سيئة في رأيي». وهكذا فإن المدينة، ديمقراطية كانت أم اوليغارشية أم ملكية، فشلت في نظر الفيلسوف. والفلسفة التي تأخذ على عاتقها تحقيق ماهو الهي في الإنسان يجب أن تقترح - ولو كان ذلك كامكانية، كـ«مهمة غير مكتملة»، كما سيقول كانت فيما بعد - المكان الذي يمكن تصور هذا التحقيق داخله. وبالتالي، فإن الافلاطونية تحارب على جبهتين: ضد «الايديولوجية السائدة»، الديمقراطية وضد هياج السفسطائيين الشبان. فالأولى غير قادرة، وهي المزودة بمبدأ الأساس الاصطلاحي للقانون وحده، على ضمان قوة سيادة «الدولة» وتقود، حتما، إلى نجاح الرغبات الجامحة، أي الظلم

واللااخلاقية والخوف. اما بالنسبة إلى الثانية، فهي تغرق في اللاكفاية على اعتبار انها تنسى أن كل سلوك جماعي يفترض اجماعا يمفصل الأفعال، أي تحديد ترتيب مهما كان هذا الترتيب. والخلاصة هي أن القانون، والبوليتيا- الجمهورية - ضروريان ويجب اعطاؤهما اساساً متينا يضمن ثباتهما وشفافيتهما ومشروعيتهما.

فلايمكن، اذن، أن نضل في هذا الصدد: ان المذهب الافلاطوني يرفض العمومية السيئة التي تعتز بها الديمقراطية. وعبقريته المفارقة هي في احتفاظه منها، على كل حال، بالمبدأ: فالأمر يدور، حقا، حول الحصول على موافقة الجميع، على الاقناع، على استعمال واقع كون البشر يتكلمون وكونهم يتكلمون ليعطوا لما يفعلونه مشروعية. ولكن الخطاب العمومي، الخطاب الذي ينضج في المناقشة لايكفي: فهو ليس سوى أداة. ومن أجل أن يكون غير قابل للرفض، يجب دعمه بكل وزن الوجود. والسياسة الجيدة تتجاوز ذاتها، بالضرورة، إلى منظومة للعالم - إلى خطاب مترابط يقول كل ماهو موجود كما هو موجود، الى خطاب حقيقي - تصبح البوليتيا، اذ ذاك، جزءاً منه. ويمكن تقديم هذا بصورة أخرى، على شكل اختيار بين بديلين مثلاً: فإما أن يكتفى بالاصطلاح لتبرير القانون، فيجري التعرض لاحتمال العنف، وأما أن يؤمن بثبات بتكوينه كعنصر من الحقيقة. وفي هذه الحالة، يجب قبول فرضية الأفكار. وهذا الفرضية تطرح أن هناك ماوراء العالم المدرك كوناً عقلياً، منظومة ماهيات شفافة، خارج الصيرورة تؤلف الواقع نفسه ولايكون هذا العالم سوى نسخة ماهيات شفافة، خارج الصيرورة تؤلف الواقع نفسه ولايكون هذا العالم سوى نسخة رديئة عنها ومتورطة، دون انقطاع، بقوى الفساد. ولايتعلم الأفراد المعترف بانهم قادرون على تلقي تعاليم الديالكتيك، أي فن بناء الخطاب بحيث تعطى الماهيات أو الأفكار، في نهاية هذا الانضاج، بكل تمامها الا بعد تربية طويلة - جسدية أولا، عاطفية بعد ذلك، وأخيرا عقلية.

وهكذا يختلط اللوغوس النامي تماماً بموضوعه، الواقع العقلي. وهو يقيم نفسه بوصفه المحكمة العليا التي تحكم على كل الخطابات والممارسات وتقرر (وتستبعد) ماهو مجنون وماهو اجرامي. وسوف يكون الفلاسفة، في مدينة مناسبة لماهيتها، الملوك وسوف يقررون، عقلانيا، عن الجميع وسوف يعيشون جماعة، رجالاً ونساء، مسهمين في الحكم بموجب قدرات كل منهم ويشتركون في املاكهم وابنائهم ويأمرون المحاربين المكلفين بالدفاع عن الجماعة. وسوف يغذى اولئك وهؤلاء من جانب طبقة «مطيعة» من المنتجين محصنة، مسبقا، ضد كل رذيلة بطاعتها نفسها. ان منظومة افلاطون تقترح، بكل بساطة، لانقاذ المدينة، تقسيماً صارما للعمل الاجتماعي داخل تنظيم تكنو - بيروقراطي قائم على الكفاءة ويعطي كل السلطة للذين يعلمون، للذين يعرفون الحقيقية.

انٍ هذا المذهب - القاطع - قد اثار ردود فعل: رد فعل كسينوفون الذي يرافع من أجل عودة إلى الحكمة التقليدية، ورد فعل ايزوقراطس الذي يضع أمله في «التراث» الهيليني لتجميع الاغريق الذين آلوا إلى الضعف حول مدينة أو رجل، ورد فعل أرسطو بشكل خاص. ونحن نعلم أن فلسفة هذا الأخير، كفلسفة افلاطون، تدافع عن فرضية الأفكار والماهيات، ولكنها ترفض أن تكون هذه الأخيرة منفصلة. انها في العالم المحسوس، والتأمل والمعرفة (الناجمة عنه) تنضاف إلى الادراك. وهذا يعني، في الميدان السياسي، أن الحقيقة لايمكن أن تكون من شأن مهنة. وارسطو يذكر، ضد العقلانية الوحدانية، العاب الصدفة: فاذا لم يكن هناك اطار مناسب للحياة «اللائقة بانسان» الا المدينة، فإن الدساتير تكون مسألة تاريخ وجغرافية. ومن غير المعقول اقتراح مشاعية الأملاك، ومن غير المعقول، أكثر من ذلك ايضا، النص على طبقة حكام مفوضين - «موظفين». ومنظومة أصحاب

المناصب المكفلين هي ضمانة سعادة الجماعة شريطة أن يقبل المواطنون دروس اعتدال الفيلسوف الذي يعرف تعقيد الوجود وكيف يستعمل موارد اللغة، المنطق.

هل يكون ذلك صورة مسبقة للحداثة؟ أن المدينة اليونانية هي، بالأحرى، حقا، البوتقة التي صنعت، فيها، مبادئ ومفاهيم عبرت الأزمنة: وهكذا، فإن الديمقراطية القديمة، مهما كانت حدودها، تحكم الديمقراطيات الحديثة كما يبين ا. هـ. فينلي.

* * *

-٢-

ايديولوجية انساني الشمال:
السلتي والجرماني

جاك هارمان

سيكون الهدف الأساسي لهذه الصحات بيان ماساهم (أو مالم يسهم) به السلتيون والجرمانيون اسهاما مستقلا في البناء الايديولوجي في اوروبا. فحتى حوالي منتصف القرن الأول ق.م.، كان «الغرب» ممثلاً بالبيئة اليونانية - الرومانية المتوسطية حصراً، أي الوسيطة بين الكتلة القارية الأوروبية المعتدلة أو الباردة والشرق غير الأوروبي. وفي هذه البيئة، تبرز المركبات المستعارة من الشمال أو من آسيا، بصورة متزايدة الوضوح، بصدد الدين بشكل خاص. ولكن استقلاله يظهر، مثلاً، في سيادة ملبس الدثار الذي يشخصه ويقابله بأناس ماوراء الألب، على اعتبار الرداء الفضفاض، في روما، عاملاً حقيقيا لحضارة مدنية. واعتبارا من قيصر، وبارادته المصممة، خلقت القوة الرومانية توازنا جغرافيا جديدا. فقد اقامت، لقرون، سيطرة مباشرة وصلت الى اسكتلندا والرين والدانوب وارست تشعبات تجارية ثابتة في سكندينافيا وبولونيا. وهكذا كفت أسس مانسميه اوروبا عن أن تكون امكانية في ثلاثة ارباعها. ولكن روما ادخلت في منطق سيطرتها أو نفوذها عالما من الأشكال ظل متوسطيا. ويجب أن نميز، بالنسبة لكل رهط بشري، بين الحضارة (عوامل ذات طابع عملي) والثقافة (عوامل روحية وعقلية وجمالية) اللتين ينبغي أن يحدد التوازن بينهما الاحكام. الا أن الحضارة، البيوت والأزياء والأثاث والتجهيزات الاجتماعية، كانت، لدى رعايا روما هؤلاء الذين نسميهم غالو - رومانيين وورمانو - بروتونيين ورومانو - جرمانيين، في القرنين الأول والثاني، مستوردة من الرومان

واليونان في كل مكان حصل فيه تقدم. واذا كانت طقوسهم وادبهم المكتوب أو الشفهي وطبيعة العابهم المشهدية، في القطاع الثقافي، تبقى لغزية، فإن الصور الآلهية التي بجلوها تتخذ طابع الورود من الخارج الذي تتخذه الحمامات أو الطرقات. ولاشك في أن أزمنة القرنين الثالث والرابع الصعبة قد شهدت عودة التقاليد الأصلية التي تمس الدين مسها للخزفيات. ان ذلك لايمنع أن الغول واسبانيا واصلتا، حين امحت، في الغرب، سلطة روما على ولايتها القديمة، العيش، في صدر العصر الوسيط، ضمن تراث الرومانية المخرب. الا انهما واجهتا، فيه، عودة إلى ماقبل التاريخ استثارها الحكام الجرمانيون الجدد. ومن هنا انعدام التماسك في المجتمعات الغربية، بين القرنين الخامس والعاشر، وهو ماأخر نضوج اوروبا. إلى أي حد ستكون هذه الاوروبا، عندما ستتحقق هذه الأخيرة مع العصر الوسيط الكلاسيكي، اعتبارا من القرن الحادي عشر، عمل سليلي روما، وإلى أي حد ستكون من صنع رجال الشمال، سادة اللعبة منذ حوالي خمسمائةسنة؟

ان تعبير «رجال الشمال» يغطي وقائع اتنية بالغة التنوع، سلتية وجرمانية وسكنديناڤية وفنلندية وسارماتية، واليرية وتراقية وداسية وشيتية اذا واجهنا الشمال من زاوية العالم المتوسطي مباشرة. ولن نسائل، هنا، سوى السلتيين والجرمانيين لانه يجب الاختيار، لانه كانت لهم، مع روما، أكبر العلاقات التاريخية دلالة ولأن نصيبهم في بناء اوروبا يطرح، لهذا السبب وأسباب أخرى، الحد الأعلى من المسائل.

ويجب ، عند نقطة الانطلاق، التفريق بين هاتين الاتنيتين ووصفهما. فالسلتيون خرجوا، في الظاهر، من بلاد الدانوب الأعلى. وقد عرفوا، وهم الغرباء عن حملة العصر الحديدي الهلستاني الأول الذين كانوا، دون شك، ايلريين، توسعا اوروبيا عظيما، في العصر الحديدي الثاني، اعتبارا من عام ٥٠٠ ق. م امتد من الجزر البريطانية الى الدانوب الأدنى وحتى

ايطاليا واسبانيا. ثم استبعدوا تدريجيا أو جرى امتصاصهم في القارة، حوالي بداية التاريخ الميلادي، من جانب رهوط أخرى. وبريتانيا الفرنسية التي جعلها سلتية، فيما هو أساسي، مهاجرون من الجزر، في القرن الخامس فقط، ليست سوى سراب متأخر بالقياس مع عصر السلتيين القاريين الكبير. أما الجرمانيون، فترجع أصولهم إلى السهل الاوروبي الشمالي. وقد احتلوا، من القرن الأول ق. م حتى القرن الرابع الميلادي، مابين الرين والفيستول، وهو مانسميه جرمانيا، على حساب السلتيين في قسم كبير منه. ومنذ القرن الرابع، غزوا القسم الأعظم من اوروبا الغربية بالمستقبل الذي نعرفه.

وهناك تدقيقان عامان يفرضان نفسهما ايضا. فنحن لانقارب، خارج المكتشفات الاثرية، السلتيين والقاريين منهم خاصة، والجرمانيين - اذ لم يستخدم هؤلاء أو اولئك الكتابة ادبيا في العصر القديم - الا عن طريق الشهادة ماقبل التاريخية، أي الا بتقارير المصادر المتوسطية الأساسية فيما يتعلق بكل ماهو ايديولوجيات. وسوف نحاذر، بصدد هذه الأخيرة خاصة، تشويهات القرنين التاسع عشر والعشرين القومية التي ارهقت معرفة السلتيين في فرنسا ومعرفة الجرمانيين في المانيا.

وسوف تفحص، بالنسبة للسلتيين ثم بالنسبة للجرمانيين، على التعاقب، معنى المقدس والأخلاقي وقدرات الابداع الأدبي أو الفني، من زاوية الثقافة، وتصورات السلطة والدولة وتقنيات البقاء والنمو من زاوية الحضارة.

السلتيون

اذا أخذنا بشهادة قيصر، وهكذا نفهم، فوراً، أهمية التوثيق ماقبل التاريخي، فإن سلتيي القرن الأول قبل الميلاد كانوا يعدون أنفسهم ابناء اله الموتى. وهذا مايكشف نصيب المقدس في فكرهم، وهو مشترك بين كل

الايديولوجيات القديمة، ونصيب العالم الآخر الأكثر خصوصية بكثير. واذا كان قيصر يركب، بنجاح، الوظائف الالهية السلتية، ولو كان ذلك بأسماء لاتينية، فمن المؤكد انها كانت مغطاة بفيض مبهم من التسميات المذكرة أو المؤنثة المتغيرة حسب المناطق والشعوب. فنحن نعرف، مثلاً، اربعة أسماء أو خمسة مختلفة لاله الموتى الاتني. ويقع السلتيون، في هذا الشأن، قريبين جداً من التصور الديني الروماني الأصلي. ولكن لاتمايز الآلهة استطال، دون شك، لديهم، بسبب الضعف الثابت للانتروبومورفية الايقونية.

وربما يدين انعدام الدقة في بانتيون هذا، ايضا، بشيء مالمنافسة الأبطال في التصورات الأسطورية السلتية. فالبطل، وهو جد مؤله مبدئيا، يملك، لدى السلتيين، أهمية دينية تفوق، دون شك، أهمية الوجوه المقابلة في العالم الهليني، وهي أهمية كبيرة مع ذلك. فواقعة الموت تأتي، اذن، مع صنع البطل، لتوازن خلود الآلهة. والحق أن العالم الآخر لم يختلف، بالنسبة للسلتيين، اختلافا محسوسا عن الوجود في هذا العالم سواء أكان ذلك، على حد قول قيصر أو ديودور، لانهم رأوا الأرواح تنتقل من جسم إلى جسم أو لان الموت كان، في اذهانهم، بكل بساطة، منتصف الحياة على حد قول لوكان الأقل موثوقية. فالمعتقد السلتي أكثر انطباعا بحس طبيعي وبحس الاستمرار الحياتي منه بالخوف السلبي، الجنائزي في حده الأقصى، الذي يثيره الموت ذو الصبغة المسيحية. وبالمقابل، فاننا نتساءل عما اذا لم يكن في الدرويدية، ديانة السلتيين، والكاثوليكية، واقعا، الطابع الكهنوتي نفسه. ولكن الكهنوت الدرويدي يظهر كمعطى متأخر (نهاية القرن الثاني - القرن الأول ق. م) في تاريخ السلتيين، تأسس في زمن انحطاطهم في جو تاريخي مهدد: المعالجة الدرويدية لحرمان مطلق، التفاقم المذهل للتضحيات البشرية. فلايمكن، تحت طائلة تشويه الواقع السلتي، اعتبار المؤسسة الدرويدية إحدى خصائصه الدائمة.

لقد كانت قابليات السلتيين الجمالية ضعيفة. وكان خطأ خطيرا من جانب مالرو، خاصة، أن يستخرج دروسا جمالية من الباروك الجنوبي لعملات ارموريك مازالت، في العصر الحديدي الثاني، متواضعة السلتية. ونحن نميز، عمليا، من خلال هذا العصر، جهدا سلتيا بطيئا في اتجاه الواقعية، وهو جهد أكثراتصافا بالصبر منه بالحماسة، مجسد ماديا في عدد صغير من النقوش والعملات وسوف يعرف النجاح في العصر الغالي- الروماني مع وجود الحافز المتوسطي. وقد عانت معرفة أدب السلتيين، ايضا، من تعميمات تعسفية. فسلتيكية ايرلندا تقدم، خلال صدر العصر الوسيط، مجموعة ملحمية مدهشة ذات جذور قديمة دون شك، ولكنها انتجت على أرض عانى، فيها، الدم السلتي امتزاجات مع عناصر ليست هندو - اوروبية أبدا. ومن المشكوك فيه شكا مطلقا أن يكون هناك للمبادرات الايرلندية معادل في القارة. . ونحن لانجد، على الأقل، أي أثر ذي قيمة عنها، وسوف يكون من الجسارة أن ينسب إلى روما، في هذا الصدد، عمل تخريبي منتظم.

ان اخلاقية السلتيين، وهي ذات جوهر بطولي، تنجم، بطبيعة الحال، عن مفاهيمهم الدينية والأخروية. وقد أسهمت،، دون شك، في انتشار فعالية مرتزقة قلت مثيلاتها في التاريخ الغربي.

ويجب أن تكون قد توقفت، أيضا، على موقع القيادة للرهوط السلتية التي كانت، في كل مكان، اقلية بالقياس مع السكان السابقين الخاضعين الذين كان يجب احتواؤهم مع تجنب الاختلاط بهم. وفضلاً عن ذلك، فإنه لم يكن، قط، لدى السلتي روح ديمقراطية. ويبدو أن غزاة القارة والجزر كانوا، في الأصل، خاضعين، في كل مكان، لملوك لم يستطع أي واحد منهم أن يخرج السلتيين من تفتتهم الاقليمي الخطر بالنسبة للمستقبل. ثم أن الملكيات، كما في العالم المتوسطي، انحنت أمام الصعود المظفر

لارستقراطيات عسكرية. ولم تفعل الاوليغارشيات التي انتجتها شيئاً خلاف تعزيزها للتفتت وكانت مو لدة لصراعات بين الشعوب السلتية أو داخل كل شعب من هذه الشعوب متسارعة، على هذا النحو، بالانحطاط السلتي. وقد كان للوحدات السياسية لبلاد الغول في القرن الأول ق. م.، على الأقل، تماسك كاف من أجل أن تستحق، لدى قيصر، تسمية المدن.

وقد يتخذ فكر السلتيين مظهرا خداعا اذا ركزنا على جوانبه العملية التي كانت منجزاتهم التقنية تجسدها ماديا. فالايديولوجية الارستقراطية والعسكرية تشرط، لدى سحرة الحديد هؤلاء، صناعة للأسلحة اعطت حرابا وسيوفا حرية بالاعجاب تدخل نهائيا، من أجلها، استعمال عقلاني للفولاذ خلق ثوب الزرد، وهو أحسن حماية للجسد في القديم. ولكن الانتاج التعديني السلتي أثر أكثر من ذلك، أيضا، في مصير اوروبا بصوره الزراعية. فاستصلاح الكتلة القارية واستثمارها نجما، بصورة أساسية احتمالا، عن الفأس وسكة المحراث الحديدية السلتيين اللذين يتضمنان رؤية للعالم أوسع من المنظور الحربي. واغتنت هذه الرؤية، ايضا، بالتبني السلتي للطوق وابداع البرميل ونجارة عربات سلتية قدمت للامبراطورية الرومانية أفضل جزء من عتاد العربات ومفرداته. والتنوع العقلي للسلتي مبرهن عليه، بشكل خاص، في استعماله للعملة منذ القرن الرابع ق. م. اذ تلتصق الطفرات الحديثة جداً في تطور العملة بتلك الطفرات في التاريخ العام.

وعلى وجه الاجمال، فإن هذه الشعوب المؤلفة من مسلحين وفلاحين، ومن حرفيين وتجار أيضا، تستدعي صورة العصر الوسيط دون قصور ولاكاتدرائيات، على كل حال، لإن العمارة كانت في فقر الفنون التشكيلية لديها. وكان طبيعيا، من جهة أخرى، ان يندس العمل والفكر السلتيان، دون مشقة، في الخلق العالمي لروما حتى ولم يترك السلتيون، بسبب هذا الانصهار الى حد بعيد، لاوروبا سوى مخلفات مغفلة.

الجرمانيون

من جديد، تعرفنا شهادة ماقبل تاريخية، شهادة الروماني تاسيت، على الرؤية الجرمانية للاصول. فقد كان أبو الجرمانيين، مانوس، ابنا للاله الأرضي تويستو. فهناك اذن، كما لدى السلتيين، اللجوء الى جذور الهية. وبما أن المتوسط قد عرف الجرمانيين في مرحلة من تطورهم أقدم من المرحلة التي عرف، فيها، السلتيين، فاننا نتابع التطور الديني الجرماني بصورة أفضل. لقد تبين قيصر، في منتصف القرن الأول ق. م. ، حالة احيائية خالصة تقريبا. ويتعرف تاسيت، في كتابه «جرمانيا» المستند الى توثيق من القرن الميلادي الأول، على عالم آلهة قريب جدا، الآن، من عالم السلتيين في العصر الحديدي الثاني في تعدديته وابهامه وانعدام الصور البشرية للالهة. وكان قيصر قد الح على أنه لم يكن لدى الجرمانيين كهنة. ويصف تاسيت، لديهم، كهانة ذات أسس محلية، غريبة عن الروح الدرويدية التي كانت قد شكلت كنيسة بالمعنى المضبوط للكلمة. ويبرز شعور تشاؤمي عميق من كون الجرمانيين لم يؤمنوا بخلود الآلهة، بل تنبؤوا بفنائهم وفناء العالم - غسق الآلهة -[4] على الرغم من كونهما متبوعين بمجتمع الهي وانساني جديد.

وليست اخلاقية الجرمانيين أقل انطباعا بالحرب من اخلاقية السلتيين، ولكن الأساس الأخروي مختلف لديهم. فليس هناك ايمان ببداية جديدة للحياة الارضية، بل بعالم آخر فرح وقاس في مسكن الالهة، الوالهالا، وهو عالم آخر مقصور على المحاربين الذي ماتوا وهم يقاتلون لان بقية البشرية موعودة بجحيم بارد، النيفلهايم. وهناك وجه اخلاقي آخر ابرز وأكثر استقلالا للعالم الجرماني هو تقديره العالي للمرأة المعتبرة، بصورة خاصة، لسان حال الالهي والحكم على المنجرات الذكرية. هل يفسر هذا الاحترام الذي لانلقاه لدى السلتيين بالممارسات الجنسية المثلية لدى الذكور التي يشير اليها ارسطو كما يشير اليها ديودور وسترابون؟

وقد كان نقص القدرة الفنية لدى الجرمانيين كبيرا، باستثناء القدرة على تزيين رتيب للاسلحة والمجوهرات. وقد انتجوا، في وقت متأخر جدا، وبعد اتصال طويل بروما، عددا صغيرا من المسلات الجنائزية الفظة جدا، الموحية أحيانا. وبالمقابل، كان هناك أدب ملحمي. ويشير تاسيت إلى منجزات قديمة جدا بصدد تويستو ومانوس. والمحصلة هي المبادرة الكبيرة والمتشائمة هي الأخرى ايضا، لجماعة النيبلونغن التي كتبت في القرن الثاني عشر انطلاقا من أساس تاريخي من القرن الميلادي الخامس.

وكان التطور التاريخي، بصورة اجمالية، عكسه لدى السلتيين- وتاسيت يتعرف، ايضا، لدى كثير من الشعوب، على سلطة القرار المتعددة الأطراف. فلم يكن هناك، في زمانه، رؤساء مطاعون حقا، الا اثناء الحروب. وبما أن هذه الحروب مستمرة، خارجية كانت أم أهلية، في عالم غير ثابت التحديدات، فإن هذا الوضع للامور سيسهم، شيئا فشيئا، في ارساء سلطة ارستقراطية. وأخيرا، وانطلاقا من هذه الأخيرة، فإن الملكية التي لم تكن توجد، بالنسبة لتاسيت، الا في بعض الرهوط وبسلطات محدودة عامة قد أصبحت القاعدة في القرن الرابع الميلادي حتى ولو أن سلطة الملك مازالت خاضعة لتضييقات. ولم يمارس جرمانيو قيصر ولا الجرمانيون الذي يتحدث عنهم تاسيت صورة لاشغال الأراضي خلاف صورة الملكية الجماعية مع اعادات توزيع سنوية. وكان المفهوم قد تغير، دون شك، في القرن الرابع اذا سلمنا بأن بنى المسكن الريفي تتوقف على نظام الأرض، واذا تذكرنا حديث اميان مارسيلان عن مزارع الالامان المبنية بعناية على الطريقة الرومانية. وهكذا نميز توازيا بين تحولات الدولة والمجتمع التي ترد عليها تحولات الديانة. الا أنه لم يكن للجرمانيين، قط، نظام نقدي خاص قبل أن يتثبتوا سياسيا في ماكان الاقليم الروماني. وأكثر ماكان هناك هو أن تاسيت يبين أن بعض الشعوب المجاورة للامبرطورية كانت، اعتبارا من القرن الميلادي الأول، تقبل بعض نماذج عملات روما. أما بالنسبة

للمنتجات الأخرى غير الزراعية، فاننا لانلقى سوى الأسلحة والمجوهرات، بل أن الحراب الجرمانية الجيدة التي بالغ في الثناء عليها ا. سالان لاتعود الا إلى القرنين الرابع والخامس، ومن المدهش أن تكون الخوذات التي كان يعتمرها القادة الجرمانيون مستوردة من بيزنطة.

وأخيرا، فإن الجرمانيين تخلصوا بصعوبة من الصيغ الايديولوجية القريبة مما يمكن ارجاعه الى عصر البرونز والعصر الحديدي الأول. وهذا مالم يمنع أن يكون المستقبل لهم على عكس اضمحلال السلتيين في بدايات التاريخ الميلادي. لقد وضعت الصدف التاريخية هؤلاء الناس ذوي الفكر المشدود الى القديم موضع القيادة فوق ورثة روما. ونجم عن ذلك هذا التركيب الهجين الذي اشرنا اليه منذ قليل بين الجرماني و«الروماني»: تركيب مليء بأوهام والتباسات خيل الى الكاهن الغالي - الروماني، سالفيان، على اساسه، أنه يرى في السيطرة البربرية ملاذ المحرومين في حين أن الملوك الجرمانيين غير الواثقين من سلطتهم على مواطنيهم سعوا إلى دعم الارستقراطية والكهنوت في ايطاليا والغول أو اسبانيا. وبعد ذلك، وماوراء العصر الوسيط الكلاسيكي الذي كان رومانيا أو غاليا - رومانيا أكثر منه جرمانيا بمحركه الفرنسي الذي يعادله، حقا، تأثير الفيكنغ الحاسم، جاءت ساعة التأثيرات الايديولوجية الجرمانية في اوروبا، البروتستانتية، الفلسفة من كانت إلى نيتشه. وهل من الصعب جدا أن نكتشف جذورها في الذي اتينا على رؤيته من المفاهيم القديمة لرجال الشمال هؤلاء؟

-٣-

الإيديولوجية الرومانية
المدينة المسكونية

جويل شميدت

اذا كانت الامبراطوريات قد كثرت في العصور القديمة، فانها لم تكن منذورة لضروب نجاح عالمية ولم تحصل عليها. فقد غطت الامبراطورية الحثية آسيا الصغرى وقسما من الشرق الأوسط، وحاولت امبراطورية المصريين، عبثا، الامتداد نحو بلدان الهلال الخصيب. وتوصل الميديون والفرس، في برهة ما، إلى الاستيلاء على اليونان، ولكنهم سرعان ماصدوا عنها.

وحاول البارتيون والساسانيون، بعدهم، بين القرنين الأول والخامس الميلاديين، استرجاع الاندفاعة الامبريالية التي حملت، في السابق، قوروش الكبير وخلفاءه على اجتياز الحدود والبحار: وقد فشلوا في ذلك.

وقادت مدينة أثينا، بالمكانة التي كانت عليها في القرن الخامس في عهد بيركليس، اتحادا لمدن يونانية لتخضعه لطموحاتها، وكان ذلك ضمن حدود على مايكفي من الضيق وخلال فترة لم تتجاوز مايقارب من خمسين سنة. ولم يكن لاية امبراطورية، في الشرق الأقصى، مايكفي من القوة والطموح لمجرد أن تتخيل سيطرة عالمية.

وقد أمكن أن يظن أن الاسكندر الكبير قد ينجح، في القرن الرابع ق.م، في الامتداد بميراثه المكدوني من أبيه فيليب لا إلى حوض المتوسط فقط، بل إلى العالم أيضا. ولكن الزمن لم يمهله، بالتأكيد، لتنظيم امبراطورية متينة سوف يحطم قادته، من بعده، وحدتها ويتقاسمون

بقاياها. الا أنه جزت، بسرعة مغالية، نسبة ايديولوجية امبريالية ربما لم يكن الاسكندر قد أنضجها بعد وسوف تتولى الحضارة الهلينية اللاحقة، وحدها، من خلال سلسلة من الفلسفات السياسية الرئيسية، تنشيطها، على صعيد مثالي فقط، الى هذا الفاتح النافذ الصبر وهذا الذهن الذي كان مهتما بالثقافات أكثر من كونه متجها نحو منظومات.

وكان يمكن للامبراطورية القرطاجية أن تتوسع الى حدود العالم المعروف لانها كانت، في اساسها، تجارية وتستند الى وكالات تجارية قوية واحتكارية متناثرة من بريتانيا الى افريقيا وحتى البحر الأسود. ولكن هانيبال، حتى ولو كان قريبا من رغبات الاسكندر السرية، كما بين ج. ش. بيكار، لم ينجح قط، في أن يفرض على مواطنيه فكرة امبراطورية عالمية تكون قرطاجة عاصمتها ومحورها التجاري معا.

أما روما، فقد فهمت بسرعة طموح الفاتح القرطاجي. روما أم قرطاجة؟ ذلك هو عنوان مؤلف كتبه ج. ب. بريسون وذلك هو السؤال الذي سوف يطرح، خلال حوالي مائة عام، حتى عام ١٤٦ق. م، والذي لن يحل نهائياً الا عندما سيمر محراث سيبيون الرمزي على خرائب مستعمرة صيدا القديمة.

ومنذ ذلك الحين، أصبح الطريق مفتوحا أمام روما بعد الاستيلاء على كورنثوس، عام ١٤٦ق. م، وعلى نومانس عام ١٣٤ق. م. وربما بدا بوليب المؤرخ اليوناني المرتبط بصلة صداقة خاصة مع اسرة سيبيون، في ذلك العصر، المعبر عن ايديولوجية رومانية من نموذج امبريالي، جديدة تماما، وهو الذي كتب في كتابه «التاريخ»:

«ارغم الرومانيون كل شعوب الأرض، وليس بضع مناطق فقط، على طاعتهم إلى حد لايوجد هناك، معه، اليوم، من يستطيع مقاومتهم ولايوجد «في المستقبل» من يستطيع أن يأمل في تجاوزهم».

ويضيف بوليب قائلاً أنه، حتى الحروب القرطاجية، «بقي تاريخ العالم مقسوما، الى قطاعات لانه لم يكن هناك من وحدة في التصور والتنفيذ أكثر مما كانت، هناك، وحدة في المكان». ويختتم قائلاً ان «تاريخ العالم بدأ، بعد الفتوحات، يشكل كلا عضويا». وسوف يستطيع، عند ذلك، أن يشير الى «الدرب الذي يقود الرومان الى السيطرة العالمية».

الا أن ارادة القوة هذه التي لن يكف بوليب عن التعرف اليها، لدى الرومان، والاعجاب بها لم تكشف أو تثر، في البداية، من جانب ايديولوجية دقيقة. واذا كانت روما قد وسعت، منذ تاسيسها، في عهد الملكية كما في عهد الجمهورية، حدود اقليمها، شيئا فشيئا، في ايطاليا ثم في حوض المتوسط واستطاعت الرجوع بحدودها، باستمرار وتدريجيا، فانها قد فعلت ذلك في زمن طويل نسبيا، في ستة قرون وضمن هاجس رئيسي، كما يفهمنا تيت ليف، هو حماية نفسها من قسر اعدائها: وهذا تبرير لكل الفتوحات لم يعد يخدع أحد اليوم، ولكنه كان الذريعة الرئيسية لكل قناصل الجمهورية المسموعة، دون شك، من الشعب الروماني.

وغالبا مانجحت اوليغارشية مجلس الشيوخ التي كانت تسيطر على السلطة التنفيذية عن طريق بعض الاسر في اسكات الشقاقات بين الطبقات الاجتماعية باسم أمن روما وحمايتها، وفي المطالبة بنوع من الاتحاد المقدس الذي غالبا مايشير اليه تيت - ليف- ضد الاخطار، لاسيما لدى غزو غوليي برونوس وقرطاجي هانيبال. ومن المؤكد، مع حسباننا حسابا لبلاغة تيت - ليف، أن روما أحست بنفسها، بقدر ماكانت تقوم بفتوحات، مزودة بمسؤولية معنوية حيال العالم ومأخوذة بشعور بالتفوق كانت تشجعها عليه نجاحاتها العسكرية.

وقد سهل هذا الاتحاد للامة الرومانية، بين القرنين الرابع والثاني ق.م. خاصة، من جانب الاحترام شبه الخرافي الذي كان يحاط به مسؤولو

الجمهورية والدستور الروماني. صحيح أن هذا الأخير كان يقوم على الاعراف أكثر منه على القوانين المكتوبة، لكنه كان أول دعامة ايديولوجية لروما لانه كان قد نجح في التوفيق بين الملكية والاوليغارشية والديمقراطية، كما لاحظ بوليب، وهو ماكان يؤلف في العصور القديمة، في رأي افلاطون، أفضل الأنظمة السياسية الممكنة. وهذا التقديس من جانب الشعب الروماني لرؤسائه ترجم، في المفردات، بسلسلة من مصطلحات اخلاقية وحقوقية أكثر منها سياسية سوف تعود، باستمرار، كنوع من اللازمات، كابتهالات شبه دينية في كتابات كتاب الجمهورية، وسوف يجري الحديث، باستمرار، عن مجلس شيوخ الشعب الروماني، هذا التعبير الشهير الذي يوحد بين مجلس الشيوخ والشعب الروماني في اللغة، أي في الوقائع والعمل بالنسبة للروماني. وسوف يشار الى الموس ماجورموم، عرف القدماء، ويزود القنصلان بالامبريوم والبوتستاس. وفي حين أن البوتستاس هي مجرد السلطة الادارية، فان الامبريوم الذي سيخرج منه مصطلح امبيراتور، القائد الأعلى، ومصطلح امبرطور هو السلطة القضائية في روما والعسكرية خارج حرم البوميريوم، أي في كل الولايات الجديدة التي تؤسسها روما. والامبريوم والبوتستاس هما أصل الايديولوجية الامبرطورية الرومانية ومكرسان بانتخاب مزدوج، الهي وشعبي. ويعود الى اعضاء مجلس الشيوخ حقان اساسيان: فهم يشيرون على المسؤولين (كونسيليوم) ويمارسون الاوتوكراتيتاس، وهي سلطة من مستوى اخلاقي، على الديانة والسياسة. فهم حراس التقليد الروماني.

ان هذا الدستور المرن الذي صاغه، ببطء، شعب من الفلاحين اختباري وحذر يعرف كيف يتحصن وراء الكلمات ليحث روما على الوحدة والرومانيين على الاتحاد في برهة الفتوحات الكبيرة. ويبدو أن الامبريالية الرومانية ولدت من هذا الايمان الايجابي جدا الذي ابداه الشعب الروماني حيال عدد من الكلمات التي تحمل، جميعها، وعودا وطموحات

للمستقبل، . ان هذا الشعب الذي غالبا مازعموه غير مخلوق للتأملات العقلية قد ترك نفسه، مع ذلك، يقاد من جانب أفكار مجردة جدا تبرر، بل وتمجد الفتوحات والاستغلال الاقتصادي غير الانساني، غالبا لاقاليم جديدة.

وكانت هذه الأفكار على مايكفي من الابهام من أجل أن يقبلها الجميع ويكررها، دون كلل، الكتاب والمؤرخون والخطباء ورجال السياسة الرومان، كما تتكرر على الاهداءات والقبور والنصب التذكارية والمعابد. وكانت تعبر، باستمرار، عن تفوق روما وعظمتها وعما كان أعلى تجسداتها، أي المواطنة الرومانية. ويمكن، في هذا الصدد، أن ينضج، ذات يوم، نوع من علم الدلالة للادب السياسي في عهد الجمهورية يبين، جيدا، أن ايديولوجية الأورب بلاغة تقولب كلمات مكررة من أجل أن تصبح هذه الأخيرة، لدى الرومان، ارتكاسات اشراطية يمتزج، فيها، الخضوع للمسؤولين بالاعتزاز بفرض اسم روما على العالم وعلى «اصدقاء الشعب الروماني وحلفائه». وهذا التعبير الأخير، وحده، يشهد، بصورة خفرة، على الايديولوجية الامبريالية لروما الجمهورية التي تريد نفسها باعثة على الاطمئنان ومتحررة من كل عنصرية ومن كل كسينوفوبيا (الخوف من الاجانب) رسميتين.

ان هذه الحالة الذهنية، الواسعة جدا في المبادئ، سهلت انتشار الامبريالية الرومانية وجنبت سكان المدينة الهواجس، حتى ولو كان التحالف بين روما والأمم الخاضعة محكوما باقتصاد من نموذج استعماري وبعلاقات سيد بمسودين.

ومع ذلك، بدأ ضمير روما المرتاح، في نهاية القرن الثاني ق.م، في الانهيار أمام الوقائع. فأمام الأقاليم الشاسعة التي كان عليها ضمان المحافظة عليها وبقائها، وأمام الاضطرابات الاقتصادية والأخلاقية التي كانت المدينة

مسرحا لها، وأمام التأثيرات الدينية والسياسية الجديدة التي أدت الى صراعات أهلية واضطرابات سياسية متزايدة التفاقم، كان يجب اعادة التفكير في الايديولوجية، كما جرى تصورها من جانب المدينة وحدها، وتكييفها مع الأمم والاتنيات المتنوعة التي كانت روما تحكمها.

ولم يتم ذلك دون ازمات أو حروب أهلية تعبر عن الصراعات والمزايدات الايديولوجية بين مختلف الطبقات والفئات والجماعات في المجتمع الروماني. وقد وجد حزب شيوخ الرومان في كاتون القديم وفي مطالعاته القاسية ضد الترف وروح الكسب ولا اخلاقية الرومان، تبريراً لمحافظة استبدادية وجمهورية اوليغارشية تكون الحارسة الشرسة لنقاء الأخلاق الرومانية. وقد حاول القائدان تيبريوس وكايوس، حسب تعبير كلود نيكوليه الجميل، تحويل روما الى اعتناق ايديولوجية الشعب - الملك بمحاولات اصلاح متنوعة من أجل اعادة تكوين الطبقة الفلاحية الصغيرة التي دمرتها الملكيات الكبيرة في ايدي العشارين وطبقة الفرسان. ولكنهما لم ينجحا في تحطيم انانية الأقوياء محدثي النعمة وأغنياء الفتح الجدد.

ثم بدت الايديولوجية ذات النموذج الملكي، مع متحولات لها ودون التلفظ، أبداً، بكلمة «ملكية» التي كانت مرذولة في روما منذ سقوط التاركيين عام ٥٠٩ ق. م، بدت هذه الايديولوجية تفرض نفسها، بصورة طبيعية، على الجنرالات المنتصرين، من ماريوس إلى مارك انطونيو، مروراً بسيلا وبومبيه وقيصر. وحاول هؤلاء الفاتحون، على طريقهم وبالتأثير المتنامي لامثلة الملكيات الهلينية السابقة، اعادة بناء وحدة الشعب الروماني وعدم قابلية امبراطوريته الاقليمية للانقسام حول الشعبية التي كانوا موضوعا لها.

ان كل هذه المحاولات المترددة والمموهة لاعادة الملكية تحطمت، في نهاية المطاف، لانها كانت تفتقر إلى الدعامة الايديولوجية من أجل أن

تفرض نفسها على الشعب الروماني. وسوف يعود إلى شيشرون أمر توفير الأسس النظرية لهذه الدعامة الايديولوجية. ومن الممتع أن نفكر في أن فارس اربينيوم الصغير، السناتور المحدث النعمة إلى حد ما، الاومونوفوس، الرجل الجديد، كما كان يسمي نفسه، البالغ التعلق بجمهورية كان يدين لها بكل شيء، كان، على الرغم منه، ملهم الايديولوجية الامبريالية الرومانية المقبلة وملهم صعود الامبرطور اغسطوس.

ان شيشرون الذي كانت ثقافته اليونانية استثنائية إلى حد كاف هو الكاتب الروماني الذي فهم أفضل الفهم الفلسفات السياسية للحضارات اليونانية - الهلينستية التي صادفتها روما واستوردتها خلال فتوحاتها. فالفكر التأملي للخطيب غالبا ماكان، على الرغم منه دون شك، يونانيا أكثر بكثير مما كان رومانيا. ويرسم شيشرون، في مطوله «في القوانين»، وهو مؤلف رئيسي، صورة الأمير الذي يجب أن يملك «طمأنينة النفس والذي يجب أن تكون حياته نموذجا في الاستقرار والرصانة». والمكلف بحكم الشعوب يجب أن يخضع لقاعدتي افلاطون: «السهر على مصالح مواطنيه باخلاص في كل البرهات وتجرد مطلق عن الغرض، أولا، ثم ايلاء، العناية نفسها بكل كيانات الجمهورية وعدم ابداء تفضيل لاي طرف من أطرافها يمكن أن يتحول إلى الاضرار بالأخرى». انه يرى، وهو وريث الرواقية والسقراطية، ان على من يحكم أن يعبر عن ثبات نفس وتواضع واعتدال وسماحة.

ان الأمير، كما يبدو في مؤلفي شيشرون، «في القوانين» و «في الجمهورية»، يحقق الوفاق والانسجام، انه الرجل المتفوق الذي يضيع، مثل سيبيون الافريقي، في حلم شهير (نص صنع شهرة «جمهورية» شيشرون) ويصل، في الابدية، إلى المعرفة ليلتحق بالاله داخل نوع من التأليه الفيثاغوري.

ولكن شيشرون، وهذا أمر اساسي، يفترق عن مثالية افلاطون وفيثاغورس. فالجمهورية تبقى، بالنسبة للمفكرين الاغريق، حلما. اما بالنسبة لشيشرون، فانها يمكن أن تصبح واقعا يعيشه الرومان. والمؤلفات السياسية والتشريعية للخطيب الروماني ليست نظرية فقط، بل عملية ايضا. ومن هنا قوتها الايديولوجية وصداها. وسوف تكون موضوع تفسيرات عديدة بعد وفاة شيشرون عام ٤٣ق.م في روما التي كانت فريسة خاتمة دامية لازمة نمو مأساوية كان صانعوها الطموحون الثلاثي ليبيدس ومارك انطونيو واوكتافيوس، والأخير نجح في استبعاد الأولين. واوكتافيوس الذي أصبح الامبرطور اغسطوس هو الذي سيحتفظ بدروس سشيشرون التي قرأها جيداً وتعلمها وتأمل فيها والتي ستتطابق مع الايديولوجية السياسية الشيشرونية للامير، أول المواطنين، المرشد والحاكم والربان، وهي مصطلحات ثلاثة لاتعبر عن السيطرة، بل عن المسؤولية شبه المقدسة التي يعهد إلى الأمير بها. ويحاول اغسطوس، في احاديثه التي يعبر، فيها، عن معتقداته السياسية كما في المراحل الرئيسية لحياته، أن يشبه هذه الصورة لأول المواطنين أو يتظاهر بذلك. وهذا التباس غريب لم يتوقعه شيشرون: فالجمهورية المثالية لايمكن أن تكون الا ملكية.. وهذه المسلمة الضمنية التي تقوم عليها الايديولوجية الامبرطورية للامارة هي التي ستسود العالم الروماني خلال أكثر من قرنين.

وهذه الايديولوجية متكيفة مع سعة الامبرطورية الشاسعة. وهي تنضج ببطء وحذر ودون أن يجري التخلي عن تعبير «الجمهورية» أبدا. وقد خرجت من نصوص المفكرين والمنظرين وحلقاتهم لتنتشر في الامبرطورية بفضل وسائل دعاية يعادل تنوعها براعتها وكثافتها.

وسوف يعود إلى فيرجيل، أحد أوائل الكتاب الشعبيين، حقا، في روما، أن يجعل من نفسه، عن طريق اشعاره الملحمية والرعوية، الداعية الأدبي للايديولوجية الاغسطية من أجل أن تكف روما عن أن تكون مدينة

لتصبح الوطن المشترك لكل الرومان، المواطنين أو التابعين للحق الروماني أو المغتربين.

وعندما ظهرت «الرعويات» عام ٤٣ق.م، كان مستقبل روما السياسي مترددا بين طموحات مارك انطونيو وليبيدس واوكتافيوس المتعاكسة. وفيرجيل لم يتلق أمرا من أحد. انه ليس، رسميا، رجل أي واحد من هذا الثلاثي. ولكن هذه القصيدة الطويلة المؤلفة من عشرة أناشيد تعكس شيئاً من التوق الشعبي إلى عودة نحو السلام والنظام والتوازن يرمز اليه بالعصر الذهبي، بعودة عهد زحل، بطفولة جديدة للعالم مشار اليها في «الرعوية» الرابعة وولادة ابن قنصل. وأخيراً، وتتويجا للمجموع، ترسم «الرعوية» الخامسة، وراء تأليه دافنيس، تأليه قيصر في الوقت نفسه الذي تكرس، فيه، التفوق الكوني لكل الذين سيمكنهم ادعاء الانتماء إلى الفاتح الروماني الكبير.

ويبدو أن فيرجيل استطاع أن يرصد، من خلال حساسيته وبفضل السنوات المأساوية التي كان شاهداً عليها، الرغبة الشديدة لاغلبية الرومان، الصامتة حتى ذلك الحين، في مصالحة عامة في ظل سلطة يعترف بها الجميع.

وقد ظهرت القصائد الزراعية عام ٢٩ ق.م، في سياق سياسي مختلف تماما. فقبل سنتين، هزم اوكتافيوس مارك انطونيو وكليوباترة في أكتيوم. وهذه الهزيمة علامة على هزيمة الاسكندرية التي لن تعود تستطيع، قط، التطلع الى السيطرة العالمية كما كانت تتمنى ملكة مصر وزوجها. وللمرة الثانية بعد قرطاجة، اتت روما على حذف منافستها. وتكريس اغسطوس بوصفه المسؤول الوحيد في الامبراطورية غدا قريبا، محتوما. وهكذا أوصى ميسين، صديق الامبرطور المقبل وصفيه، حامي رجال الأدب، فيرجيل بكتابه «القصائد الزراعية» وهي مطول في الأعمال الريفية

كانت مقاصده الايديولوجية الرسمية، هذه المرة، جلية ومعبرا عنها صراحة.

وكان الاعلاء من شأن أعمال الحقول والعودة إلى الأرض التي لم تعد قبيحة ومهينة، قاسية ومحبطة، بل طيبة وخصبة ومفيدة والاهتمام بالأعمال اليدوية تقابل مقتضيات سياسية في مجتمع كان ينظر، فيه، منذ زمن طويل، إلى العمل ولاسيما العمل في الأرض، بازدراء من جانب المواطن الروماني، وفي وقت مازال قريبا كان شيشرون يوصي، فيه، بالاوتيوم، أي بالراحة المناسبة للتأمل الفلسفي. ويبدو أن اغسطوس وميسين فهما هذه المقتضيات جيدا.

ان فيرجيل، بتمجيده عمل الفلاح واعادته إلى الرومان حب الريفي والحقول الذي كان لاجدادهم وباشارته الى طبقة صغار الفلاحين، كان يعمل، في القصائد الزراعية، على طريقته من أجل أمن الوطن الروماني. فقد كان على هذا الأخير، من أجل أن يبقى، أن يستعيد الأرض وأن لايكون مؤلفا، فقط، وذلك كان رأي الأخوين غراكوس قبل مائة عام، من مدن مزدهرة وسط ملكيات كبيرة متروكة بورا أو مكرسة لتربية المواشي الحثيثة في عهد قطعان من العبيد المتضورين جوعا.

هذه الايديولوجية الجديدة التي سبق اطلاقها، ولكن ذلك كان بصورة أكثر ميوعة وأقل دبلوماسية، وجدت حلها النهائي في «الانيادة» التي أعلن، فيها، الشاعر ولادتها في الكتاب الثالث من القصائد الزراعية والتي يربطها، كبشير جيد ومخلص للامبرطورية، بانتصارات اغسطوس ضامن الوفاق الروماني. وتخضع الملحمة الفيرجيلية، حتى ولو غالبا مااتخذت الملحمة الهوميرية نموذجا لها، لمقاصد تربوية. فهي ليست مجانية. انها لاتكتفي باللوحات المؤثرة أو الجميلة، المؤسية أو الهزلية. فهي ذات أهداف أرفع.

ان اينيوس هو بطلها الذي بدأ تاريخ روما الذي توجه اغسطوس.

ويريد التقليد أن تنحدر اسرة جوليا التي جاء قيصر والسلالة الجوليو - كلودينية من فينوس مثلما انحدر بطل طروادة منها بواسطة ابيه انشيز. وهكذا، فان مصير روما المحمي، الهياً، من جانب الهة الحب والخصب ينطلق مع رحلة اينيوس الذي انطلق، وليس ذلك صدفة، من اليونان الكبرى وتوقف في قرطاجية ليقارب، في نهاية المطاف، شواطئ ايطاليا. وهكذا تمت زيارة القارات الثلاث، اوروبا والشرق وافريقيا، رمزياً، من جانب اينيوس حسب مقاصد العناية الجوبيترية ليعلن، منذ ذلك الحين، عن الامبرطورية التي سيوحدها اغسطوس، ذات يوم، تحت صولجانه.

ان اينيوس هو قرين اغسطوس في اندغام للزمن لاتسمح به سوى الايديولوجية والملحمة، مزيج التاريخ والخيال. الا أنه لايمكن، بأية صورة، أن يكون من ميدان العجيب. فالانيادة تجعل من الأرض الرومانية، في الشرق كما في الغرب، المسكن المشترك للبشر، للالهة واغسطوس، الخليفة الطبيعي لاينيوس. ليس هناك مدينتان، المدينة الأرضية والمدينة السماوية، كما سوف يدعي القديس أوغسطين مطلقا بذلك، بصورة لارجوع عنها، العصر الوسيط، وبالتالي مصير العالم، ارادة عناية ثابتة محورها اينيوس.

وهكذا تبرر سيطرة المدينة الرومانية، المنذورة سلفا بهذا النوع من الرحلة المجازية في كل قارات العالم المعروف التي قام بها اينيوس، على عالم قسمته، تعسفيا ووقتيا، اختلاجات التاريخ ونشرها، فيه، سلامها بصورة ابدية.

وتشكل الرعويات والقصائد الزراعية والانيادة الثلاثية المنطقية للايديولوجيات الاغسطية: العودة الى العصر الذهبي الذي يعيد الوفاق، العودة الى الأرض المغذية من خلال امبرطورية مسكونية، العودة الى تقليد تأسيس روما من خلال صورة امبرطور لايستطيع، بارادة الالهة، وعلى

الرغم منه، بموجب المبادئ الافلاطونية والشيشرونية، ان يتملص من القوة الرمزية لقدره.

وكان على اغسطوس أن ينقل هذه المبادئ إلى الامبرطورية التي سادها السلام أخيرا. فلم تكن رمزية فيرجيل وشاعريته الايديولوجيتان، مهما كانتا شعبيتين، قابلتين لان يدركهما الجميع. لقد كانتا تدلانه على الطريق، تهيئان الأفكار، تبعثان الميتولوجيات القديمة وتقدمان لروما أحلاما جديدة. واستخلص اغسطوس من هذه النصوص التي كانت، منذ ذلك الحين، تمتدح الامارة الدرس العملي: فسوف تكون عبادة الامبرطور النتيجة المنطقية للايديولوجية الجديدة التي تضع الامبرطور في قمة التسلسل وتجعل منه الضامن غير المعارض للوحدة الرومانية بفضل النومين الذي يسكنه، أي العلامة الالهية.

وحوله وحول العبادة التي هو موضوع لها في روما وفي كل الامبرطورية تبنى المدينة المسكونية: فكل الطبقات الاجتماعية تتواصل في حماسة واحدة للتضحية المقدمة للامبرطور. وتمحي الفروق اللغوية والعرقية لدى الاحتفالات والطقوس حول التمثال الامبراطوري. والأونانيميتاس (الاجماع) الموازي للمسكونية، بين الأغنياء والفقراء يخلق أمام مذابح كل العالم الروماني الذي كان اينيوس موحده الأول. ويجب أن يحس كل واحد نفسه، ماوراء فراداته وخصائصه وفروقه، جزءا من الأمة الرومانية ووحدتها الكوزموبوليتية.

وهذه الدعاية الدينية وهذا الاجلال الذي سيشبه، بصورة متزايدة، ذاك الذي كان يقتضيه من رعاياهم ملوك سورية ومصر الهلينيين استكملا وضمنا بسياسة بناء وبالنمو العمراني الضروري للتوحيد الايديولوجي للعالم الروماني. فالمدن هي، فعلاً، النقاط التي تتجمع، فيها، شعوب

الامبرطورية. وهذه المدن مبنية، قصداً، على النموذج نفسه الذي بنيت، عليه، روما مع معابد وساحات ومسارح ومدرجات. وغالبا ماتشبه ادارتها ودستورها البلدي ادارة روما ودستورها مع متغيرات محلية أحياناً. ولم تعد روما في روما وحدها، بل أصبحت موجودة في كل مدينة تسهم في مكانتها العالمية وتعيد الصلة مع تقليد المدن الهلينستية المبنية على المخططات نفسها بفضل أصول ملوكها.

وسوف يكتب آليوس اريستيد، عام ١٤٤، «خطابا حول روما» موجها إلى انطونان التقي. ومن الممكن أن نتبين، ماوراء الغلو، أن الايديولوجية الاغسطية نجحت وأن روما، حقا، في الوقائع، مدينة مسكونية:

«على شاطئ البحر، كما في داخل الأراضي، ترتفع، في حشد تلك المدن المبنية أو النامية في ظل حكومتك أو من جانبك.. ان منافسةواحدة تحركها جميعها، هي أن تبدو الأجمل والأشد فتنة.. هذه هي المدن تشع بالروعة والجمال، وهاهي الأرض، بكاملها تقريبا، قد تزينت كحديقة متعة».

ويضيف آليوس اريستيد هاتين العبارتين، وهما مفتاحان للايديولوجية الرسمية:

«لقد جعلت روما واقعا من المثل القديم المكرر عدداً كبيراً من المرات والقائل إن الأرض هي الوطن المشترك لكل البشر. ومن الممكن اليوم، للاغريق، كما للبرابرة، أن يمضوا، مع أملاكهم أو دونها، إلى حيث يريدون، بيسر ودون مشقة، كما لو كانوا ينتقلون من وطن إلى وطن آخر».

في هذه المدن، وهي صورة مختزلة لروما، انتظمت عبادة الامبرطور

حـول تماثيل ومـذابح لـلنذور حـيث نقـشت على أنصـاب رمـوز السلطة الامبرطورية التي يستطيع كل فرد أن يفسرها ويحل طلاسمها بيسر . وكانت الدعاية الفنية القائمة على الميتولوجيات تكمل الدعاية الدينية والثقافية وتدعمها . والمذبح المسمى مذبح أسرة الامبرطور اغسطوس في قرطاجة نموذجي من هذه الناحية، ولكنه ليس فريدا . وهو يؤلف، نوعا ما، تربية بالصورة . فاينيوس وروما وابولون يتشاركون، فيه، وفاقا تاريخيا واسطوريا لاانقطاع فيه . فهناك اينيوس المؤسس وروما، الألوهية ذات الجلال، تبسط نصراً مجنحاً وابولون، الاله الشمسي، الاله الفيثاغوري بامتياز الذي ترتبط به عبادة الامبرطور . وتكمل أشياء، كالكرة وقرن الخصوبة والصولجان والدرع، هذه الايديولوجية الرمزية : فروما، سيدة العالم بانتصاراتها، تجعل الخصب والوحدة والسلام تسود . انها الحاجز في وجه عمليات التخريب التي يمكن أن تهدد العالم .

ان شاغل احترام الماضي والرغبة في صيانة المستقبل بصفاء وقناعة هما التوجيهان اللذان بدا أن اغسطوس، وخلفاءه من بعده، قد اطلقوهما في الامبرطورية الرومانية بفضل الشعارات المصورة واللفظية والأدبية، الرمزية والميتولوجية أو المجازية . و«ابولينية» الامبرطور فيثاغورية . وهو، من خلال وزيره ميسين، يلامس الابيقورية . وعندما يريد، مثلاً، اعطاء الانطباع بأن الآلهة والمجلس هي التي دعته عام ٢٧ ق . م، على الرغم منه، إلى الجلوس على العرش، فانه يتخذ موقف التابعية الافلاطونية المضبوطة . وهكذا تحقق، في شخصه وحوله وفي حكومته، تركيب بين كل الفلسفات السياسية للتراث اليوناني الهلينستي .

وهناك، من بين الوسائل الدعائية التي كان يتصرف بها الأباطرة، واحدة استعملوها ببراعة وخيال : وسيلة النقود . فقد كانت النقود، في

العصور القديمة، الى حد ما، ماهي عليه الاذاعة والتلفزيون ووسائل الاتصال الجماهيرية في العالم الحديث، أي وسيلة مثالية ومزدوجة الشمولية لنشر ايديولوجية ونقل الشعارات. وقد كان الانتقال الحر للاملاك والأشخاص في الأراضي والبحار الآمنة، في امبرطورية القرنين الأولين، يسهل المبادلات التجارية والنقدية. وكانت العملات تحمل في كل الامبرطورية وإلى ضفاف الهندوس، وحتى إلى ضفاف يانغ -تسي كيانغ، الايديولوجية الامبرطورية المسكونية والعالمية. والنقوش التي كانت تحملها، والصور التي ضربت عليها تشبه في اقتضابها، نشرات اعلانية. وفضلاً عن الالقاب الامبرطورية والالوهيات التي تحمي الحكام، كانت هناك تعابير تنتشر، دون كلل، بواسطة العملات، في كل البيوت: السلام، الأمن، الحرية، الوفاق.

وكان هناك واحد من كيانات الدولة يحمي الامبرطورية هو الجيش الروماني الذي كان، في عهد الجمهورية، جيشا محترفا مقصورا على المواطنين الرومان وحدهم. وكان يزود بمساعدين اجانب حين تعاني المدينة تهديدا خطيراً، لاسيما في برهة الحرب القرطاجية الثانية والصراعات الاهلية.

وقد توجب على روما، فيما بعد، ان تخلق، بسبب الضرورة الاختبارية، وفي وجه المطامع المعادية، جيشا ذا صبغة كوزموبوليتية كانت عناصره تجند في مواقعها، كل منطقة على حدة، وكانت الأمم الرومانية ممثلة وممتزجة فيه. وسوف ينشر هذا الجيش السريع الحركة، بدوره، بحضوره وقوته وتركيبه، فكرة روما مسكونية.

الا أن تشاؤما بدا لايقهر ظهر منذ القرن الأول. وقبل تاسيت بريبة صيغة الامارة. ويلاحظ سينيك، دون وهم، ان الملك يتخفى تحت معطف

الجمهورية. ويحس المرء، لدى المؤرخين والنقاد الساخرين، مثل مارسيال، ولدى الهجائين والاخلاقيين مثل جوفنال، ولادة نوع من ازمة ثقة يعبر عنها بالسخرية وبالنشرة ضد الوصوليين والكسالى. ان أحدا لم يعد وضع الامبرطورية موضع المساءلة، وان أحدا لم يفكر في أن روما يمكن أن تزول يوما، لان ذلك سيكون نهاية التاريخ والعالم، لكن كل فرد يلمس أن السلطة والايديولوجية الامبرطورية تهترئان وتفسدان.

وكان الاباطرة، منذ الانطونيين، واعين لهذه الازمة المعنوية المترافقة مع ازمة اقتصادية، وتضخمية، بشكل خاص، متزايدة الجدية. وقد دعموا الطابع البيروقراطي والمركزي لنظامهم وادعوا لانفسهم حقوقا وصلاحيات جديدة. واستطالت الالقاب الامبرطورية بالقاب فخرية وانتصارية. ونسبت صفات المسؤولين الجمهوريين، كالقنصلية والقوة القضائية، عدة مرات، للامبرطور في مجرى حكمة من أجل دعم شرعيته. وأصبح تأليه الامبرطور بعد موته وتمجيده وتنصيبه في البانتيون الروماني قواعد نادرا ماتنسى أو تؤجل. وتزايد تقديس الامبرطور في عهد الأنطونيين، ولاسيما في عهد اسرة سيفريوس في القرن الثالث. وادريانوس، المعجب بالهلينية والرحالة الذي لايتعب، هو الذي يؤكد أن المثل الهليني الأعلى، مثل مدينة العالم الذي بشر به زينون والمذهب الرواقي قد تحقق، أخيرا، في الامبرطورية الرومانية بالانتقال من البوليس (المدينة) الى الكوزموبوليس (المدينة الكونية).

ومنذ ذلك الحين، استرد الامبرطور الالقاب الامبرطورية للملكيات التي نشأت في امبرطورية الاسكندر السابقة: فهو الكونديتور (المؤسس) والرسيتتور (المرجع) والريكرياتور (المصلح) والكونسرفاتور (المخلص) وهي، كلها، القاب تنسب، ايضا، الى جوبيتر ووظائفه. وكان الامبراطور

مسكونا، فعلاً، بهالة تجعل منه نوعا من بطل أو نصف اله، ولم يعد هناك امكانية لاحصاء المداهنات والهتافات التي أصبح للامبراطور، منذ ذلك الحين، حق بها والأمجاد التي يظهر فيها والنصب التي تخصص له.

ان الايديولوجية الامبراطورية التي قامت، سابقا، على الاجماع الشيشروني - الافلاطوني فرضت، تعسفياً، منذ القرن الثالث، تدل على ذلك غزارة التقريظات التي لم تنقطع عن تمجيد الاباطرة، بالمعنى الديني والصوفي لهذه الكلمة. وهذه التقريظات تستعيد، بصورة متكلفة ومغالية، الموضوعات المفضلة لايديولوجية امبراطورية تنهكها الازمات الاهلية والاقتصادية والعسكرية. واصبح الامبراطور سويتر (المنقذ). وتحولت الامارة، عهد المواطن الأول، الى دومينا، أي الى عهد المعلم والسيد.

وحاول الاباطرة العسكريون الذين حملهم جنودهم الى سدة الامبراطورية التعويض عن الفوضى المتصاعدة بتوطيد لما يمكن أن يسمى كيانهم الالهي: فحلت التيوقراطية الامبراطورية محل الايديولوجية الاغسطية السلمية. ومن أجل افشال تبشير المسيحيين، تمثل الاباطرة آلهة توفيقية. وهكذا حمل الامبراطور اوريليانوس، في النصف الثاني من القرن الثالث، من بين القابه لقب سول انفكتوس، الشمس التي لاتقهر، الذي كان يقابل عبادة ميترا التي كانت لها أهمية كبيرة في عهده. وعلى هذا النحو، أقام الامبرطور ديوكليسيانوس نظام التيترارشية، أو الاباطرة الأربعة وأصبح، في قمة التسلسل الامبرطوري، الغلاف الجسدي لجوبيتر، في حين تجسد في أحد الاباطرة الثلاثة هرقل، وفي الاثنين الآخرين ولدا هذين الالهين...

وهكذا، لم تعد الامبراطورية الرومانية، في نهاية القرن الثالث، مسكونية فقط، بل تحدت، في ذاتها وحدها، وبصورة أقوى ايضا، عظمة متجددة، باستمرار، بتجلي الوهية الاباطرة أمام عيون سكان العالم:

فـالأرض التي يحكمـهـا الهـة لايمكن أن تموت. تلك هي، قـبل عـهـد قسطنطين، الايديولوجية الامبراطورية الوثنية الأخيرة.

وأخيرا، ولانقاذ التلاحم الوطني، اعترف الامبراطور كاراكلا، في مرسوم لعام ٢١٢، لكل سكان الامبرطورية بلقب مواطن روماني.

الا أن كل فـرد كـان يحس أن رومـا كـانت تتـرنح على الرغم من اللاهوت الامبـراطوري الموضـوع والذي يقيم تيـوقـراطيـة استـبـدادية. وازدهرت النصوص التي تدعو مواطني الامبراطورية الى التجمع. بل أن سيلس يرجو في «خطابه ضد المسيحيين»، المتحمسين للدين الجديد، المرذول مع ذلك، ان لايتخلوا عن الامبراطور، وذلك باطناب مؤثر يسيء اخفاء شعور بالهلع: «ادعموا الامبراطور بكل قواكم، شاركوه في الدفاع عن الحق. قـاتلوا من اجله اذا اقـتـضت الظروف ذلك، سـاعـدوه في قـيـادة الجيوش. ومن أجل ذلك، كفوا عن التملص من واجباتكم ومن الخدمة العسكرية. خذوا نصيبكم من الوظائف العامة، اذا اقتضى الأمر، من أجل سلامة القوانين وقضية التقوى».

ويمكن أن يتساءل المرء، في البرهة التي تنتهي، فيها، الامبراطورية دون، حقا، أن تموت، كليا، الايديولوجية التي قادتها ودعمتها، كيف تلقى الرومان هذه الايديولوجية. فمن الضلال أن نظن أن الرومان لم يكونوا يحسون، حيال الامبراطور والامبراطورية، بأحاسيس اجلال ديني وثقة وحتى ولو لم تكن عبادة الامبراطور والتمجيدات الالهية الموجهة الى الاباطرة تخلو من الشكلية. وقد بين جان بايبه أن الرومان كانوا، لاسيما اعتبارا من القرن الميلادي الثاني، مطبوعين بصوفية عميقة جدا تحت تأثير العبادات الشرقية والديانات ذات الأسرار. وعبادة الامبراطور، وهي عمود الايديولوجية الرومانية، لم تكن تدرك كواجب فقط، بل كفعل ايمان بخلود روما.

والفشل النهائي للايديولوجية الرومانية في الامبراطورية لايعود كثيرا الى طبيعتها على اعتبار انها استمرت في انحلالها حتى بعد أن دعمت عالميتها، اعتبارا من عهد قسطنطين، المسيحية التي أصبحت دين الدولة. ففي امبراطورية مفككة يسودها انعدام الأمن، يفرض الاغنى بالضرورة، في هذا السياق التاريخي الدراماتيكي، سلطتهم على الافقر. فالامبراطورية تقسم، وكل منطقة تنغلق على ذاتها لتدافع عن نفسها بصورة أفضل، والطرق لم تعد آمنة، ولم يعد هناك انتقال للافكار والرجال. فايديولوجية امبرطورية عالمية أصبحت أمرا هازلا. فهي لم تعد تقابل الظروف ولم تعد تدرك بوصفها معصومة.

صحيح أن روما بقيت: فلا أحد يريد الشك في خلودها. واسمها يبقى مرجعا، رمز التاريخ الذي لايموت. وكلمة روما أصبحت، بالأحرى، ايديولوجية أخرى تبعث على الاحترام والاعجاب. لقد حلت الكلمة محل صورة المدينة المدمرة. الا انه سيبقى لها، دائما، رنين مسكوني، علماني وديني، دنيوي وروحي. ويشهد على ذلك المديح المذهل، والنموذجي ايضا، الذي كتبه شعرا روتيليوس نوماتينوس، وهو غولي كان محافظا لروما في عهد هونوريوس وغادر المدينة بعد عشر سنوات من نهبها على ايد آلاريك ووسط امبراطورية تنهار.

«اصغي الي يامليكة العالم، ايتها الالوهية الراسية على النجوم، اصغي الي ياأم البشر والالهة، أنت التي تقربيننا من السماء بمعابدك... ان صنائعك الحسَنة تمتد الى البعد الذي تمتد اليه أشعة الشمس... ان النجم الذي يعانق دورانه الكون لايدور إلامن أجلك: انه يشرق في امبرطوريتك ويغرب في بحارك.. بمنحك المغلوبين امتيازات الغالبين لم تجعلي من العالم، بكامله، سوى مدينة واحدة.. روما ايتها الالهة المعبودة: بعد أن ملأت الأرض بانتصاراتك ارغمت الشعوب التي تسكنها على العيش في

ظل قوانين مشتركة . . . ارفعي رأسك الظافر ياروما الالهية . . اضفري بالغار شعرك المبيض بشيخوخة رجولية وقوية . . ان قوانينك ستنظم مصير الكون حتى آخر العصور . . وعلى الرغم من أنك تدنين مما يقرب من قرنك الثاني عشر ، فان عمرك سيعادل عمر الأرض والسماء» . .

❊ ❊ ❊

الفصل السادس

الإيديولوجيات ذات الخلفية التوحيدية

-١-

من أجل تاريخ للايديولوجيات اليهودية والمسيحية القديمة

بيير جيبولتران وفرنسيس شميدت

شروط وحدود تاريخ للايديولوجيات اليهودية والمسيحية القديمة

تاريخ الايديولوجيات مشرط ومحدود، في الوقت نفسه، بطبيعة التوثيق الخاص بالفترة والمكان المدروسين وسعته. ان ج. دوبي يبين الاتجاهات الكبرى لبحث ماآخذا في حسبانه المادة الوثائقية الخاصة بالمختص بالعصر الوسيط. و مثل هذا المشروع الطموح، وغير القابل للتحقيق، سيبقى خارج متناول مؤرخ اليهودية القديمة والمسيحية البدائية. وهكذا فإن مهمة مؤرخ العصر الوسيط تقوم على قياس «التوافقات والتباينات» التي تنشأ، في كل نقطة من نقاط التطور، بين ثلاثة متغيرات: بين الموقف الموضوعي للافراد والرهوط والصورة الايهامية التي وجد، فيها، الاخيرون العزاء والتبرير، من جهة، وبين هذه الصورة وأنواع السلوك الفردية والجماعية من جهة أخرى. ماذا نعرف عن الموقف الموضوعي للافراد والرهوط المكونة ليهودية فلسطين وخارجها أو عن موقف الجماعات المسيحية الأولى؟ ماذا نعرف، خارج فترات الأزمة (لاسيما، في القدس، ازمتي ١٦٧- ١٦٤ و٦٣ق.م وأزمتي ٧٠و ١٣٥ ب.م)، عن أنواع السلوك

الفردية والجماعية؟ القليل جدا، أقل، على كل حال، مما ينبغي بكثير للامل في قياس العلاقات التي توحد بين هذه المتغيرات الثلاثة في كل نقطة من نقاط التطور. والصور الوحيدة التي يعرفها المؤرخ، نسبيا، هي تلك التي وجد، فيها، الأفراد والرهوط تبريرا لبعض افعالهم.

ماهي، اذن، شروط وحدود تاريخ للايديولوجيات المسيحية واليهودية؟

لايوجد تاريخ للايديولوجيات دون اقامة علاقات بين الصور الايديولوجية المدروسة والتاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي، دون بحث عن التمفصلات بين هذه الأشكال المختلفة للتاريخ التي يملك كل منها استمراره أو انقطاعه الخاصين، ايقاعه الخاص. الا أنه ينبغي الاعتراف بأن التوثيق الذي يسمح، بالنسبة للفترة الهلنستية والرومانية، بمتابعة التحولات العميقة التي أصابت الاقتصاد والمجتمع الفلسطينيين بعيد جدا عن السعة والتنوع - وهما نسبيان تماما مع ذلك - في التوثيق المتوفر لنا بالنسبة لمصر، مثلا، في العصر نفسه. ومن العبث أن نأمل في تحليل فعاليات ملكية في القدس - كتلك التي كان يمكن أن تكون للمدعو فلافيوس جوزيف - أو في فهم قرية في الجليل كوحدة اجتماعية - اقتصادية بالدقة نفسها التي تحلل، بها، ملكية ابولينوس أو قرية كركيوزوريس في الفيوم. فلا شيء، في فلسطين، يعادل مايمكن أن نعرفه، في بعض مناطق مصر، عن النماذج المختلفة للعقود التي كان يمكن لشخص مثل زينون أن يبرمها، مع الأشخاص الذين يشتغلون في الأملاك التي كان يديرها، حول شروط العمل والانتاج والمبيعات والعلاقات مع الموظفين المحليين والادارة المركزية وحول أعمال السخرة والضرائب والتشريع العام والخاص. وكلها أمور يمكن أن نعرفها عن مصر بفضل غنى الارشيفات المحتوية على عقود ورسائل أعمال ومراسلات عائلية وحسابات وقوانين وبلاغات وسجلات ضرائب أو دعاوى، وهي

توثيق كامل غالباً مايسمح بمتابعة زمنية لايقاع الانتاج ومقتضيات الادارة ونتائجها في العلاقات الاجتماعية. أما بالنسبة لفلسطين، فإن المؤرخ يجد نفسه، على العكس من ذلك، مضطراً الى بلوغ الواقع الاقتصادي والاجتماعي عن طريق النصوص التي لاتعطي، في معظم الاحيان، عن هذا الواقع سوى صورة مبتورة غير مباشرة ومبهمة.

ومع ذلك، وعلى الرغم من ضروب النقص في التوثيق، فإن العملية ليست يائسة. فمن الممكن علاج هذا الوضع بتوسيع مجال البحث توسيعا ملحوظا ورد فلسطين الى جملة الشرق الأوسط القديم. وأعمال المؤرخين السوفيات ذات الهام خاص جدا من هذه الناحية، ولاسيما مناقشة التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية التي تقتضي فحصا لطبيعة الملكية والنظام العقاري وعلاقات المنتج المباشر بوسائل الانتاج وصور تنظيم العمل وانماط تملك العمل الزائد بالسخرة أو الضرائب الخ . . . وهذه المناقشة تستلزم أن يجري البحث على أسس متسعة اتساعا كافيا في الزمان. ويسهم كتاب حديث لموزا رويسكولنيكوف في التعريف بهذه الأعمال المجهولة غالبا في فرنسا ببيانه أهمية اسهام البحث السوفياتي (١٩١٧-١٩٦٥) في تاريخ الطبقات الاجتماعية في العالمين الهلنستي والروماني. وقد طرح هؤلاء المؤرخون، منكبين انكبابا خاصاً على دراسة العالم الهلنستي، مسألة معرفة ما اذا كان مايسمونه «الهلينية» يؤلف مرحلة انتقال داخل التشكيل الاقتصادي والاجتماعي الاسترقاقي، في حين يفحص باحثون آخرون، على هامش الابحاث السوفياتية، الى أي حد كان هناك انتقال، بالنسبة لبعض مجتمعات الشرق الهلنستية، من تشكيل من نموذج «آسيوي» الى تشكيل استرقاقي. فهذا الاطار الموسع هو الذي يجب أن تجري، ضمنه، الابحاث حول التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لفلسطين.

ونحن نرى أن هذه الصورة في تقديم تاريخ الايديولوجيات مرتبطة

بالتصور الماركسي للتشكيل الاجتماعي المبنين في ثلاثة مراجع : القاعدة الاقتصادية، التشريعي - السياسي والايديولوجية. الا أنه يجب أن نحاذر نقلا اوتوماتيكيا لمخطط وأدوات تحليل منضجة انطلاقا من دراسة مجتمع القرن التاسع عشر الغربي الى مجتمعات قبل - رأسمالية.

وبالفعل، فإن الاقتصاد مفهوم غريب عن الفكر القديم. فمن العبث، اذن، أن نتوقع من مصادرنا أن توفر لنا توثيقاً رقميا يسمح بانشاء احصائيات من نموذج تلك التي تستخدم في التاريخ الاقتصادي الحديث. ومن قبيل التوهم، ايضا، أن نتوقع من المصادر التوراتية، من فلافيوس جوزيف أو الميشنا أن تقدم لنا كتابا أو مبدأ اقتصاديين بالمعنى الذي نفهمه اليوم.» ومن الجلي أن القدامى كانوا يمارسون الزراعة ويتاجرون وينتجون الأشياء المصنعة ويستثمرون المناجم ويفرضون الضرائب ويصدرون العملات ويودعون المال أو يقرضونه ويجنون الأرباح أو يتخلون عن عملياتهم. وفضلا عن ذلك، كانوا يتناقشون في فعالياتهم، فيما بينهم وكتابة. والذي لم يفعلوه، بالمقابل، هو تركيب كل هذه الفعاليات النوعية في وحدة مفهومية».

ان ملاحظة م.ا. بنلي الواردة بصدد اليونان وروما القديمتين تنطبق، كذلك، على فلسطين القديمة وفلسطين العصر الهلنستي والروماني.

ان الاقتصاد يؤلف، في المجتمعات الحديثة، كلا تحكمه قوانينه الخاصة. وعلى العكس من ذلك، فان الاقتصاد، في المجتمعات قبل الرأسمالية، ولاسيما في المجتمغات القديمة، بعيد عن الاستقلال ومندمج في مؤسسات غير اقتصادية كما يقول ك. بولانيي. وهيكل القدس، وهو صندوق مال للدولة ومركز عبادة كان السنهيدران (المجلس الأعلى) يجتمع، فيه، في العصر الروماني، مثال ذو دلالة خاصة على التلاحم الذي لايفصم بين الاقتصادي والمؤسسات الحقوقية والسياسية والدينية. وبكلمة موجزة، فإن الاقتصاد، في المجتمع قبل الرأسمالي كان، دائما، محددا ولكنه غير

سائد قط، على عكس المجتمعات الرأسمالية التي يكون الاقتصاد، فيها، محددا وسائدا في الوقت نفسه.

فيجب، اذن، أن نحاذر الخلط بين «الأداة العقلية للعصر الذي يدرسه المؤرخ والأداة العلمية التي يملكها». والأمر هو على هذا النحو بالنسبة لمفهومي النظام والطبقة الاجتماعية: فالأول ينتمي إلى منظومة تصورات روما القديمة ويسمح بوضع تصنيف للمجتمع بتعابير حقوقية وسياسية (نظام الفروسية أو مجلس الشيوخ مثلا)، في حين أن الثاني، مفهوم الطبقة الاجتماعية، بالمعنى الماركسي للمصطلح، يلجأ الى معايير اقتصادية غريبة عن المقولات القديمة. ولذلك، سوف ينبغي، قبل تمثيل الصراعات الاجتماعية وتحريكها ووصف منظومات التصور الخاصة بكل واحدة منها، الانتقال من الصورة التي يعطيها المجتمع لنفسه عن ذاته على أساس معايير غير اقتصادية الى تصنيف للرهوط الاجتماعية يأخذ في حسبانه المكانة التي يحتلها كل رهط في علاقات الانتاج.

وهكذا، فإن الصعوبات التي يواجهها، فورا، مؤرخ الايديولوجيات اليهودية والمسيحية القديمة هي نقص التوثيق الاقتصادي والاجتماعي الذي يمكن علاجه بتوسيع مجال البحث، من جهة، والنقد الضروري والمستمر الذي يجب أن يخضع له أدوات عمله كي يكيفها بصورة أفضل دائماً مع تحليل غرضه الخاص من جهة أخرى.

اسهام علم الدلالة

في تاريخ الإيديولوجيات اليهودية والمسيحية

توثيق زمني

في العالم اليهودي والمسيحي، وصلت النصوص المرجعية، الكتابات، وهي نتائج مجتمعات مبنية، اقتصاديا وسياسيا، في أمكنة وأزمنة محددة، إلى أن تعمل كنصوص معيارية مزودة بلا زمنية تنشيء عموميتها: فالنص هو كلمة الله الصحيحة أبديا، في «هنا» القارئ المؤمن و«آنه». فتتبدى، اذن، بصورة موازية للصعوبة الناجمة عن الفجوات التوثيقية المذكورة قبل قليل، صعوبة جديدة: فالتوثيق الأساسي الذي نستطيع تحليله مفصول عن شروط انتاجه. ومن المؤكد أن التقنيات الصابرة للتاريخ والنقد الأدبي سمحت برد عدد من النصوص التوراتية الى سياق مضمون الرغم من كونه، في الغالب واسعا جدا. يبقى اننا، مثلا، لانعرف الكثير عن واضعي هذه الكتابات وعن الفئات الاجتماعية التي كانوا ينتمون اليها. ويمكن أن يقال عن كثير من هذه النصوص، بدءاً بالأناجيل، انها «منحولة». والنقد، اذ يتحدث عن «بيئات أصلية» أو « مدارس» يتعرف إلى المسألة دون أن يستطيع حلها.

فإسهام نظرية دلالية في تحليل الخطاب ذو أهمية مؤكدة، اذن، بالنسبة لتاريخ للايديولوجيات. وبالفعل، فإن المقاربة الدلالية - المنتشرة انتشارا واسعا من قبل - لهذا النوع من الأدب لاتعاني مااتينا على التذكير به كعقبات، بل كشرط ممارستها نفسه. فعلم الدلالة، وهو راسخ في اسسه اللغوية، يقارب هذا الانتاج الأدبي كخطاب أو كسلسلة من خطابات متجانسة مكونة في لغات خاصة ويكشف، بتفكيكه هذا الخطاب، تماسك اللغة التي يستعملها فيما يتعلق بالناس والعالم ومنظومة التصورات التي يمكن رصدها من خلال المستور والمفترض مسبقا، كما في التأكيد الشفاف. والباحث الدلالي المعتاد على العمل في التزامنية التطورية، يحس بالراحة ويتميز عن المعلقين أو المؤرخين ذوي الخطابات الذاتية والمغالية في أكثر مما

ينبغي من الأحيان. وهو يرمي إلى أن لايعمل في تحليله الا أدوات من نموذج لغوي متكيفة تماما مع هذا الموضوع اللغوي الذي هو النص المسمى كلمة أو كتابة. وهو، اذ يتخلى، في مرحلة أولى ومن حيث المنهج، عن تولي أمر كل ماهو خارج النص، ماقبله ومابعده، يجد نفسه في الشروط اللازمة لتحليل تصورات مبنينة لاتكشف، فورا، عن صلاتها بالبنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تغطيها.

ويجب، اخيرا، ان ندقق في أن الطابع اللازمني للكتابات الذي اعطاها اياه قوامها كنص معياري، وإن بدا مبعدا اياها عن كل مرجع تاريخي فيما يتصل ببيئة انتاجها، يقربها منه، على العكس من ذلك، من حيث استعمالها نفسه، كنص مرجعي. وبالفعل، فإن النص التوراتي قد قرئ، خلال قرون، وعلق عليه في أكثر البلدان والثقافات اختلافا. وقد أعيد استعماله، وهو المنتج في بيئة يهودية، بالنسبة للكتاب المقدس المسيحي كما بالنسبة للتوارة العبري، في سياقات متنوعة جداً. واذا اقتصرنا على القرون الأولى، فان التفسيرات اليهودية من أمثال فيلون أو هيليل، والتفسيرات المسيحية من أمثال أوريجين أو اوغسطين تمثل جهودا هائلة لاعادة تفعيل النص التوراتي في تشكيلات اجتماعية متطورة (العالم الهلنستي، فلسطين الرومانية، امبرطورية الشرق، الغرب اللاتيني). وهنا، ايضا، يسمح علم الدلالة بتقييم الانحرافات واعادات الأحكام بتعيينه موقعه في صعيد مجتمعات الخطاب الأعم (بنى التعبير الممكن والمحدد لمجتمع معين، مجال تعبيره الثقافي). وهو قادر، في ميدان تاريخ الكلمات خاصة، على بيان كيف يحمل التوظيف الدلالي لجذر كلمة ما، في اللغة نفسه ولكن في عصر مختلف أو لدى مؤلفين مختلفين، أثر تعديل عميق في منظومة التصورات.

انتاج ايديولوجي

ان التوراة اليهودي والقانون المسيحي والنصوص القديمة المتوفرة لنا هي، بالتعريف، منتجات ايديولوجية، خطابات تصور. ونحن نجد فيها، بالتأكيد، تلميحات لاتحصى إلى أوضاع سياسية أو رهوط اجتماعية، ولكننا

لانغادر صعيد التصور ابداً. وسواء ادار الأمر حول ملكية داود أو النفي إلى بابل أو هيرودس أو بيلاطوس، أم حول شروط استخدام اليد العاملة وعملها وأجرها، فإن هذه الشخصيات أو الأحداث أو العناصر مندمجة في خطاب وصفي، في ظاهره، ولكنه محوري يرفع من شأن بعضهم ويحد من شأن بعضهم الآخر في ترتيب عام ينزع إلى أن يبرهن ويقنع أو الى أن يحمل القارئ على الاختيار والعمل. واذا اكتفينا بمثال واحد، فما هي العلاقة بين وجه الفريسي في الاناجيل وفريسي القرن الأول من فلسطين؟ لاشك في أن الصلة ضئيلة جداً، ولكن ماأهمية ذلك بالنسبة للرواية: فالفريسي يلعب، فيها، دور نموذج مضاد، أو معارض، جلي وضروري.

ونحن نرى هنا، ايضا، أهمية الممارسة الدلالية. فهي، اذ تعمل في النص فقط أي تلتزم، اذن، مستوى المرجع الايديولوجي وحده، تتجنب، فعلاً، أن تعد معطيات للميدان الاقتصادي، مثلاً، ماليس هو سوى تصور لهذا الميدان. وبصورة أكثر ايجابية، يسمح بتحليل الخطاب باقامة التأكيدات العامة المتقدمة حول الايديولوجية على ظواهر من نموذج لغوي يمكن البرهان عليها في مادية النص. ودراسة ظواهر الاصدار نموذجية من هذه الناحية. فكيف تحلل، مثلا، ظاهرة، سلطة الكتابات، بصورة مستقلة عن كل اعتبار مذهبي؟ وسوف نعرف، أولا، أن المصدر الأول معطى، دائما، بوصفه الالوهية نفسها وأن المنصوص عنه (النص التوراتي) مزود بمواصفات المصدر. والعلاقة المفصلة التي يقيمها النص نفسه بين مواصفات كل منهما هي التي تؤسس سلطة النص وتجعل منه، كذلك، تحريضا قويا على العمل. ان التوسر يقول: «الايديولوجية تخاطب الأفراد كذوات». والترجمة الدلالية لمفهوم المخاطبة هذا هو تسجيل القارئ في المنظومة الاصدارية للنص، أي انتقال القاريء إلى موقع من يتوجه اليه النص في الوقت نفسه الذي يتعرف، فيه، هذا القاريء على المصدر (أو المرسل). فتحليل المنظومة الاصدارية لنص ماتبين، اذن، الطرائق التي «يخاطب»، بها، هذا الأخير غاية نص يتحدث، منذ ذلك الحين، اليه ويملي عليه تصرفاته.

تأثير البنى الاقتصادية
والاجتماعية في منظومات التصور

حول كتاب حديث: مسألة نمط انتاج فلسطين القديمة

نلخص، فيما يلي، بايجاز، القسمين الأولين من كتاب ف. بيلو، «قراءة مادية لانجيل مرقس» كمثال على أول مصراع لتاريخ الايديولوجيات يستهدف بيان كيف تتحدد أنماط التصورات بالواقع الاجتماعي. ان المؤلف يرى أن مجتمع فلسطين القديمة يتصف بصورة خاصة من نمط الانتاج الآسيوي يسميه «تحت آسيوي». ويقوم أحد أهم اسهامات هذا الكتاب، في رأينا، على اللجوء الى مدلول نمط الانتاج الاسيوي هذا: فليسمح لنا القارئ بتقديم تعريف موجز له.

ان الملكية المشتركة للارض (انعدام الملكية العقارية الخاصة) وظهور بنية طبقية هما، لدى ماركس، الصفتان الأساسيتان للمجتمعات ذات النموذج «الآسيوي». فالفرد، في هذه المجتمعات، ليس مالكا للارض: انه مجرد الحائز لها سواء أكانت هذه الحيازة وراثية أم غير وراثية. أما المالك العقاري الحقيقي فهو الجماعة، والانتماء الى الجماعة هو الذي يجعل الفرد حائزاً للارض. ومن جهة أخرى، تدين هذه المجتمعات ببنيتها الخاصة الى ضرورة خلق شروط الانتاج بأعمال كبيرة. فهذه الأعمال الكبيرة ذات الأهمية الجماعية تتجاوز، بسعتها، امكانيات المنتجين المباشرين وتؤدي، من أجل ذلك، الى ظهور سلطة مركزية، ادارة تتولى تنظيمها. وغالبا مايذكر

ماركس، مثال على رأيه، أعمال الري التي تبقى، دونها، الزراعة، ضمن بعض الشروط المناخية، مستحيلة. وتلك هي، اذا اقتصرنا على الشرق الأوسط القديم، حالة مصر أو مابين النهرين بأعمال التقنية والتجفيف والري الاصطناعي فيهما.

ولكن السلطة الوظيفية لهذه «الوحدة الجامعة»، تلك الادارة التي تركز مهمات الجماعات الخاصة وتنسق بينها لاتلبث أن تتحول الى سلطة استغلال، فيكلف موظفو الدولة باقتطاع عمل زائد على صورة اسهام في الأعمال الكبرى أو ضرائب أو ريع: فهناك ظهور لمجتمع طبقي. والدولة المتجسدة في الملك أو الفرعون هي التي تصبح، منذ ذلك الحين، مالكة الأرض السامية، ولاتعود للجماعات سوى الحيازة. فالدولة تتدخل، اذن، مباشرة، في الاقتصاد في نمط الانتاج الاسيوي بالمعنى المضبوط للمصطلح.

الا أن السيد غودولييه يفترض وجود صورة أخرى لنمط الانتاج الآسيوي لاتستلزم تدخل الطبقة السائدة المباشر في شروط الانتاج. ففي هذه الصورة الثانية، «تتدخل بصورة غير مباشرة باقتطاع فائض من العمل أو من المنتجات لمصلحتها» بمناسبة الاشراف على المبادلات التجارية خاصة. ويلح غودولييه على ضرورة انضاج تيبولوجيا لمختلف صور هذا النمط الانتاجي، «بأعمال كبرى أو دونها، بزراعة أو دونها».

وقد رسم الخطوط الكبرى لهذه التيبولوجيا غي دهوكوا الذي يسمي الصورة الثانية لهذا النمط الانتاجي «تحت آسيوية» ويعطيها التعريف التالي: «لاتتصرف الدولة - الطبقة، مباشرة، إلا على صعيد علاقات الانتاج (. . .). وهي تقتصر على ضبط المبادلات والاستيلاء على قسم كبير من النتاج الزائد. وهي تستطيع، ايضا، تطوير التجارة وخلق دارات تبادل اضافية يمكن أن يكون امتداد عملها كبيرا وتوليد حرفية متخصصة الخ . . .

وهي تؤمن، خاصة، بالاقتطاع من النتاج الزائد، شروط اعادة انتاجها الخاصة».

ويفترض ف. بيلو أن نمط الانتاج في فلسطين القديمة كان شكلا من النمط تحت الآسيوي. ويدور الأمر، هنا، حول فرضية غنية جداً بالايحاءات ولكنه مازال ينبغي البرهان عليها.

ان فلسطين، في قسم كبير منها، منطقة زراعية جافة، كاليونان وبلدان الحزام المتوسطي: فليست أعمال الري الكبرى فيها، اذن، شرطا ضروريا للانتاج الزراعي. واذا بقينا ضمن فرضية نمط الانتاج الآسيوي أو شكل ينتمي اليه، فإن سؤالا يطرح، اذ ذاك، حول معرفة الوظيفة الاجتماعية للدولة في العصر الملكي. ويمكن لاعمال أخرى ذات أهمية جماعية أن تقتضي تدخل سلطة مركزية وأن تسهم، على هذا النحو، في ظهور مجتمع طبقي. ويلمح ل. شسنو إلى بعض هذه الوظائف: الاشراف على دورات الأراضي، صيانة الطرقات وضمان أمنها، حماية القرى عسكريا من غارات البدو أو جيوش الغزاة الأجانب، تولي الدولة، مباشرة، لبعض قطاعات الانتاج الصناعي التي تتجاوز امكانيات الجماعات الفلاحية، كما هو الأمر، مثلا، في المناجم أو صناعة التعدين (مسبك الدولة).

ولايبدو أنه كان هناك، في العصر الملكي، تدخل مباشر للدولة على مستوى القوى الانتاجية. هل يمكن الحديث عن أعمال كبرى تقوم عليها السلطة الاستغلالية لطبقة - دولة؟ أن هدف السخرة هو صيانة طرق المواصلات والتحصينات وغيرها من الترتيبات العسكرية: فيمكن أن نستنتج من ذلك، - ولو على صورة فرضية عمل - أن الوظيفة الخاصة للدولة تتصل بالحرب والمبادلات الدولية. وعندما تتدخل الدولة، فإن ذلك يتم بصورة غير مباشرة، على مستوى علاقات الانتاج أكثر منها على مستوى القوى

الانتاجية. فيجب، اذن، أن تسمح دراسة أكثر تعمقا لوظيفة الدولة الاجتماعية بالتدقيق فيما اذا كان نمط انتاج فلسطين القديمة ينتمي، أو لاينتمي، الى صورة ما من نمط الانتاج الآسيوي.

وكذلك، فإن فحصا يقظا لوضع «العبد المحلي» الحقوقي يمكن أن يقدم بعض العناصر التي تسمح بتمييز نمط انتاج فلسطين القديمة عن النمط ذي النموذج اليوناني أو الروماني. وقد بين يوري سيمينوف، بتحليل للمجتمعات السومرية والبابلية والمصرية، ان هناك، بين الوضع الحقوقي للعبد والوضع الحقوقي للمنتج الحر، مكانا لفئة متوسطة يقترح تسميتها بفئة «المستعبدين». ويبدو أن «العبد المحلي» يمكن أن يدخل في هذه الفئة: فهو، اذ يستعبد مؤقتا، يستطيع أن يكون مالكا لبعض وسائل الانتاج، ويمكن أن يمتلك بيتا واسرة وقطعة أرض يستثمرها لحسابه. فاستعباده ليس، اذن، كليا، ويستطيع أن يجري صفقات متنوعة وأن ينقل ميراثه الى ابنائه، بل وان يبيع الأرض التي يستثمرها. فهو من السكان المحليين: وهي، كلها، أمور تميز العبد المحلي عن العبد الأجنبي. وقد طبق يوري سيمينوف هذه المعايير على سومر وبابل ومصر ليميز نمط انتاج هذه المجتمعات ذات النموذج الآسيوي عن نمط انتاج مجتمعات الاسترقاق.

وهكذا، فإن دراسة معمقة لوظيفة الدولة الاجتماعية والوضع الحقوقي للعبد المحلي، ولنضف اليهما دراسة النظام العقاري ومفردات الملكية في فلسطين القديمة، يجب أن تسمح باختبار فرضيات ف. بيلو ومتابعة البحث الذي شرع فيه.

و يحاول ف. بيلو، في القسم الثاني من كتابه، بيان بعض التعارضات في أنماط التصور الخاصة بالتشكيل الاجتماعي لفلسطين القديمة التي يرى، فيها، ترجمة لنزاع طبقي إلى المرجع الايديولوجي. وهكذا يصل، انطلاقا من اعادة لقراءة النصوص التشريعية، الى عزل منظومتين

والمقابلة بينهما، الأولى منظمة حول مقولتي الطهارة والدنس، والأخرى حول مقولتي الهبة والدَيْن. وفي حين تسيطر منظومة الدنس على النصوص المتصلة بالتقليد اللاهوتي، فإن منظومة الدَينْ سائدة في التقاليد الايلوهية والتثنوية.

وترمي منظومة الدنس الى تحصين المجتمع ضد أي شكل من أشكال العنف «البيولوجي»: العقم، التعفن والموت. ومن أجل وضع المجتمع في معزل عن مثل هذه الاعتداءات، تبذل هذه المنظومة جهدها من أجل «رسم حدود بين المكان الطاهر والمكان غير الطاهر»: فهي تعزل أمكنة (يسميها ف. بيلو رمزيا، «المائدة»، و«البيت» و«المحراب») يكون، فيها المرء، آمنا من هذا النموذج من العنف.

فهذا التشريع، كما يظهر بصورة رئيسية في «اللاويين»، ينتظم، اذن، حول المقابلة بين ماهو طاهر، موصى به و ماهو دنس، محرم. فعلى سبيل المثال، يحرم انصهار المثيل في المثيل على المستوى الجنسي (منطقة من مكان «البيت»)، انه تحريم اشتهاء المحارم والجنسبة المثلية (اللاويون ١٨).

وهناك ماهو أكثر من ذلك، في مكان «المائدة»، وهو تحريم الاتحاد بين العناصر غير المتوافقة من جانب تعليمات «اللاويين» المتصلة بالحيوانات: وهذه التعليمات تستخدم لتمييز غير الطاهر عن الطاهر والحيوانات التي تؤكل عن تلك التي لاتؤكل». (اللاويون، ٢١، ٤٧). وأخيرا، فإن هذا الترتيب يبلغ الذروة في الوصايا المتصلة بالمحراب حيث يحمي عنف التضحية المقنن الجاري وفق قواعد الطهارة الظقسية (اللاويون) ٢١-٢٢) من العنف الوحشي لغير المنظم وعديم الشكل.

أما ضروب العدوان التي ترمي منظومة الدَيْن إلى حماية المجتمع منها، فهي من طبيعة أخرى لم تعد بيولوجية، بل هي اجتماعية: فالأمر يدور حول حماية الكيان الاجتماعي من نفسه ومن اعتداءات المجتمعات

الخارجية. وهذه المنظومة، كما تظهر بصور رئيسية في «التثنية»، تنتظم حول المقابلة بين الهبة (الموصى بها) والدين (المحرم). و«المائدة» تدل، هنا، على مجال العلاقات الاقتصادية بين الذين يملكون والذين لايملكون. ونظام الملكية يرمي، في هذه المنظومة، الى المحافظة على بعض المساواة في حيازة الممتلكات وتوزيع الثروات. فهناك، مثلا، العشر الثلاثي السنوات الذي يعطى لـ«اللاوي والغريب والأرملة واليتيم» (التثنية، ٢٦، ١٢)، أو حق اللقاط والتعفير (التثنية، ٢٤، ١٩، ٢١) أو، ايضا، مؤسسة السنة السبتية (التثنية، ١٥، ١-١٨). وتعود إلى مكان «البيت» كل الوصايا المكرسة لتوثيق العلاقات الرهطية على مستوى العشيرة والقبيلة والشعب وتحصينه ضد كل شكل من أشكال العلاقة مع «الأم» الوثنية. وهذه الوصايا هي، بشكل خاص، القواعد التي تحكم علاقات القربى وتحريم الزيجات مع الذين ينتمون الى «الأم» (التثنية، ٢٧، ١-٤). وأخيراً، فإن المقابلة بين الهبة والدَّيْن، في مكان «المحراب» تغطي المقابلة بين عبادة يهوه وعبادة الآلهة الأجنبية الممنوعة منعا باتا (التثنية ٢٢١٢-٧). وتتلخص منظومة الدين في مفهوم التحالف بين الله وشعبه. وتؤلف الوصايا العشر، في قلب هذا التحالف (التثنية، ٦٢٥ -٢١)، مجموع الفرائض والممنوعات في هذه المنظومة التشريعية.

فيعبر النصوص التشريعية لاسفار موسى الخمسة، اذن، تقليدان متعارضان لكل منهما منطقه الخاص. الأول منظومة الدنس، ووظيفته تحصين المجتمع ضد عنف من مستوى بيولوجي، يتعلق باعتداءات من نموذج طبيعي تتبدى بوصفها غير قابلة للاختزال. أما الثاني، منظومة الدَّيْن، والوظيفة التي يحددها لنفسه هي حماية المجتمع من كل شكل من العنف يمارسه الرهط ضد نفسه أو يهدده من الخارج، فهو يتعلق بتناقضات من مستوى اجتماعي، أي قابلة الاختزال.

ومنظومة الدين تسود في الوثيقة الايلوهية والتثنية اللتين تعبران عن

التقليد اللاهوتي لشمال فلسطين. وعندما انهار الحكم هناك، عام ٧٢١ ق.م، حمل السكان الذين لجؤوا إلى الجنوب هذا التقليد اليه.

أما الوثيقتان اليهودية والكهنوتية اللتان تسود، فيهما، منظومة الدنس، فهما تشهدان، على العكس من ذلك، على التقليد اللاهوتي للجنوب. وتأتي الأولى من الأوساط القريبة من محراب القدس وبلاط سليمان. وتنجم الأخرى عن الفعالية الكتابية للكهنة التي جرت، خلال النفي، انطلاقا من مواد من الجنوب والقدس بصورة رئيسية.

ويفسر ف. بيلو هذا التعارض بين هاتين المنظومتين الذي لايتخلل التثنية فقط، بل يتخلل، ايضا، الكتابات النبوية بوصفه ترجمة للنزاع الطبقي الى المرجع الايديولوجي. فمنظومة الدين تندس في تيار معاد للملكية نما في الجماعات التي جرت ممارسة سلطة استغلال الدولة تحت الآسيوية على حسابها: فهذه المنظومة المطبوعة، تماما، بالمبادئ التي كانت تحكم النظام الاجتماعي السابق ترمي الى لجم حركة التمايز الاجتماعي الذي أدى اليه حلول الملكية. وعلى العكس من ذلك، تقع منظومة الدنس في تيار موال للملكية نما في أوساط الادارة والكهنة الذين يؤلفون الطبقة السائدة في الدولة تحت الآسيوية. فهذه المنظومة تسهم، بتأكيدها أولوية غير القابل للاختزال، في توطيد النظام الاجتماعي الذي انشأته الملكية وفي تمتين موقع الجزء الحاكم من جملة الكيان الاجتماعي.

وعند العودة من المنفى أصبحت الطبقة الكهنوتية، بقيامها بالتدوين النهائي لاسفار موسى الخمسة انطلاقا من جملة الوثائق اليهوية والايلوهية والتثنوية والكهنوتية، سيدة نص التوراة وضمنت رجحان منظومة الدنس على منظومة الدين: وهكذا، كما يستخلص ف. بيلو، سجلت وخلدت سلطة طبقة في النص التوراتي.

ويقارب المؤلف، بعد ذلك، تحليل المجتمع الفلسطيني في القرن

الميلادي الأول، فيطرح السؤال التالي: هل ظل النموذج تحت الآسيوي نمط الانتاج السائد أم أن العصر الهلنستي والروماني هو فترة انتقال الى نمط الانتاج الاسترقاقي؟ الواقع هو أن التمرد المكابي في القرن الثاني ق. م. والحرب اليهودية الأولى (٦٦-٧٣م) ثم الثانية في عهد هدريانوس تبدو تجليات مختلفة حادة حدة خاصة لأزمة واحدة: الأزمة التي أدى اليها دخول فلسطين في العالم اليوناني والروماني. ويمكن تفسير هذه التجليات المتنوعة بوصفها ارتكاسا على المستوى السياسي لطفرات من مستوى اقتصادي واجتماعي اوقعت وقعت الاضطراب في الشرق الأوسط المتوسطي. وتقابل هذه الطفرات، في المستوى الايديولوجي، سلسلة كاملة من التحولات في أكثر أنماط التصورات تنوعا. ولاشك في أن بعضا من أنواع المساس هذه بأنماط التصورات التقليدية بدا غير قابل للتسامح به، فظهرت ردود ترفض الهلينة. الا أن عملاً كاملا جرى، في الوقت نفسه، في العمق: فقد حلت أنماط تصورات جديدة، تدريجيا، محل القديمة. وهذه التحولات تتجلى، خاصة، في انبثاق «الرؤيا» وغزارة الآمال المرتبطة بظهور مسيح وبتصور جديد للموت اذ يترك التصور الشاوولي القديم مكانه لفكرة البعث. وعند ذلك، فإن غرض تاريخ الايديولوجيات اليهودية هو بيان العلاقات بين هذه التحولات وتلك التي تظهر في شروط الانتاج الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية.

ويطرح تاريخ الايديولوجيات، بصورة أعم بكثير، السؤال التالي: هل هناك بعض الديمومة في الطريقة التي تنسق، بها، الموضوعات الايديولوجية نفسها في مجتمعات متباعدة زمانا ومكانا ولكنها تتصف بنمط الانتاج نفسه؟ وبعبارة أخرى، هل يستلزم الافتراض المسبق القائل أن المستوى الايديولوجي محدد بالشروط الاقتصادية أن يقابل هذا النمط

الانتاجي تلك الصورة لاسواها؟ لقد حاول يون بانو أن يدقق فيما تختلف، فيه، التصورات السائدة في تشكيلات اجتماعية من نمط استرقاقي، كاليونان بعد تيزيودس، عن التصورات السائدة في مجتمعات من نموذج آسيوي، كما بين النهرين ومصر أو الصين القديمتين. ويرى المؤلف أن منظومات التصورات العقلية للتشكيلات الاجتماعية الاسترقاقية تنزع الى اجراء قطيعة جذرية بين الطبيعة والمجتمع. والترجمة اللاهوتية لهذه القطيعة هي ظهور مفهوم التعالي المطلق للالوهية. وعلى العكس من ذلك، تقيم العقلية ذات النموذج الآسيوي حدا وسيطا بين الطبيعة والمجتمع: اطروحة الطبيعة التي يعدلها الإنسان، وهو مايترجم على الصعيد اللاهوتي الى فكرة اتصال بين الانسانية والالوهية. وقد اجرى ج. ب فرنان و ج. جيرنيه دراسة مقارنة لليونان والصين بين القرنين السادس والثاني ق. م. جاءت نتائجها قريبة من نتائج بانو. وقد كتب ج. جيرنيه يقول انه فيما يتعلق بالصين، «لايمكن للنظام الا أن يكون ماثلا في العالم». وتقابل الفصل الجذري بين عالم البشر وعالم الالهة الذي جرى في اليونان المسيرة الصينية المختلفة تماما: «لقد طبعن الصينيون الالهي واغلقوا، بذلك، على انفسهم المدخل الى أية صورة من صور الفكر المتعالي» كما يقول جيرنيه.

ماالنتيجة التي يجب أن نستخلصها من هذه الأبحاث من أجل دراسة التحولات التي تصيب الموضوعات الايديولوجية لمجتمع ينتقل من شكل آسيوي الى الاسترقاق، كما هو الحال بالنسبة لفلسطين القديمة في رأي ف. بيلو؟

ان ماجرى بشكل خاص هو أن الطابع المتعالي لالوهية غريبة عن العالم أو لاتتدخل فيه الا عن طريق الملائكة قد قوي جدا، في العصر الهلنستي والروماني، بالمقارنة مع التصور القديم لاله اسرائيل، سيد التاريخ

الذي ينكشف لشعبه : هل يجب أن نقيم العلاقة بين هذا التحول ونتائج ي. بانو التي تقول أن عقلية المجتمعات «الآسيوية» تنزع الى تصور الالوهية ماثلة في العالم، في حين أن الفكر اليوناني يلح على تعالي الالوهية؟ تلك هي اسئلة لايستطيع تاريخ الايديولوجيات أن يغفلها فيما يتعلق بهذه الفترة ذات الطفرات العميقة التي هي فترة انعطاف التاريخ الميلادي على الرغم من العمومية المتطرفة لهذه الأسئلة ومن كون صياغتها تستند الى عدة فرضيات لم تختبر.

التنظيم الاجتماعي والتصور في أصول المسيحية

هناك خصوصية أساسية لتاريخ المسيحية تأتي من كونها قد ولدت في فلسطين ولكنها سرعان ماغت في العالم اليوناني - الروماني. وسوف نورد، هنا، حدود اشكالية ينبغي أن تدرس بأخذ جملة الوثائق المتوفرة في الحسبان.

١ - كان المجتمع الفلسطيني في أزمة بعيدة العهد حين بدأ التاريخ الميلادي. وقد أشرنا، سابقا، الى الكيفية التي تبدى بها، في المستوى الاقتصادي، الانتقال من نمط انتاجي الى آخر. ومن جهة أخرى، كان الوضع السياسي مضطربا باستمرار، منذ التمرد المكابي. فلنفكر في السلطة المتعددة التي تعاقبت على فلسطين في حقبة قرن. ومنذ التدخل الروماني، عام ٦٣ ق.م، تمزق السكان، وطبقاتهم الحاكمة على كل حال، بين احزاب مؤيدة أو معادية للمحتل للسطة التي أقامها.

وهناك خطاب مسيحي يعطي تصوره للوضع الفلسطيني هو : الأناجيل، ولاسيما الأناجيل الأربعة المتوافقة التي تروي، على طريقتها، أحداث الأصول. ومهما يكن التاريخ الذي يعين لكتابتها، فإن هذه الروايات تعكس، بصورة واضحة، حالة أزمة وتحدد موقع بطلها، يسوع، في تقابل مع البنى الاجتماعية - السياسية القائمة. ويسوع يمثل، فعلا،

بوصفه واقفا، دائما، في صف منبوذي الكيان الاجتماعي اليهودي، سواء أكانوا فقراء (منبوذي العالم الاقتصادي) أم مرضى (بعض الاصابات تنبذهم من النظام الاجتماعي والديني) أم غير يهود وهذا الموقف يستجر، من جانبه، قطيعة مع الذين يتولون السلطة: السلطة السياسية (هيرودس الموصوف بالثعلب، لوقا، ١٣ : ٣١) وانصار هيرودس المصورين على أنهم خصومه الالداء (مرقس، ٣، ٦) والسلطة الدينية (عداء الكيان الكهنوتي). ودافع ادانة يسوع وحكم الموت والتنفيذ تطبع قمة هذا الصراع ونهايته.

وعند ذلك تطرح اسئلة. ماهي العلاقات بين الأزمة الاقتصادية والسياسية التي كانت فلسطين تجتازها وأسباب الصراع بين يسوع والسلطات، أي اعلان مجيء عالم آخر تنقلب، فيه، القيم؟ وهل الموقف الهدام الذي نسب الى يسوع والخطاب الذي عزى اليه مرتبطان بتعديل ملحوظ في العلاقات الاجتماعية؟ أم هل نحن، على العكس من ذلك، حيال خطاب نبوي في بلد تتخمر، فيه، طوباوية رسولية؟ ينبغي أن نحاذر الاجابة دون فحص يقظ لكل المعطيات وأن نتجنب الاستقطاب المتسرع للنماذج التي برهنت على صحتها في فترات تاريخية أخرى.

٢- الموقف في العالم اليوناني - الروماني مختلف تماما. فيمكن للمؤرخ أن يتساءل عن استمرار العالم الروماني. ان الانتقال من الجمهورية الى الامبراطورية، مثلا، هو بالتأكيد، شاهد على ازمة حقوقية - سياسية، وسوف تكون له نتائج خطيرة على علاقات المسيحيين بروما (الاضطهادات المنظمة الكبيرة الأولى كانت لاحقة لرفض عبادة الامبراطور). ولكن روما تبدو، في نظر الفقهاء المسيحيين، تنظيما مستقرا. وهم يحيون التطابق بين صعود الامبراطورية، منذ اغسطوس، وانتشار الانجيل عبر العالم بوصف هذا التطابق علامة آلهية. ومنذ القرن الثاني، يذكر ميليتون سردينيا لمارك اوريل «.. الفلسفة (المسيحية) التي تغذت في الامبراطورية وبدأت مع

اغسطوس». ويحيي اوريجينوس، بهذه التعابير، العناية الآلهية: «في زمن يسوع، قامت العدالة واكتمال السلام اللذان كانت اصولهما في ولادته. لقد هيأ الله الشعوب لتلقي عقيدته وعمل على أن تتحد، جميعها، تحت سلطة الامبراطور الروماني وحده... لقد ولد يسوع، كما نعلم، في عهد اغسطوس الذي جمع الاغلبية الكبيرة من البشر الذي يعيشون على الأرض في امبراطورية واحدة وجعل منهم، ان صح القول، شعبا واحدا».

ان الذي ذكر بوصفه اضطرابا في الموقف الفلسطيني جرى التعبير عنه، اذن، بوصفه تناغما في الامبراطورية. ويزيد في طرافة الظاهرة كون المسيحية، بانتشارها في العالم الروماني، بدت، بالأحرى، جسما غريبا، تناثرا لخلايا غير مندمجة في المجتمع المرتب تسلسليا. وهذا الأمر مرئي جدا منذ الاضطهادات الأولى. وفضلا عن ذلك، فان اعتناقها جرى، اولا، في صفوف اكثر الطبقات الاجتماعية تواضعا. فبولس يكتب الى مسيحيي كورنثوس قائلاً «فانظروا ايها الأخوة الى دعوتكم. فليس فيكم كثير من الحكماء بحكمة البشر، ولاكثير من الأقوياء ولاكثير من ذوي الحسب والنسب (كورنثوش الأولى ١٠٦٢). الا أن المسيحية تتحدث، منذ ذلك العصر، بلسان بولس نفسه، بخطاب مزدوج. الأول يعلن التحرير الذي يحمله الخلاص والذي يقلب كل ضروب التمييز المتلقاة: «لم يبق من بعد يهودي أو يوناني، عبد أو حر، ذكر أو انثى لانكم جميعا واحد في المسيح يسوع» (غلاطية، ٣: ٢٨). ويبدو هذا الخطاب الأول حاملاً للطابع الهدام لبعض التعاليم الانجيلية. الا انه يلقى في مجتمع آخر نمط انتاجه ونظامه الاجتماعي مختلفان. وهذا هو السبب الذي نشهد، من اجله، ولادة خطاب آخر يعبر عن قبول لبنى المجتمع الروماني، أو يتجنب على الأقل، أن تهدم: «فليبق كل واحد على الحال التي كان فيها حين دعاه الله. فان كنت عبدا حين دعيت فلا تبال، ولو كان بوسعك أن تصير حرا فالأولى بك أن تستفيد من حالك، لانه من دعي في الرب وهو عبد كان عتيق الرب، وكذلك من دعي

وهو حر كان عبد الرب» (كورنثوس الأولى ٧: ٢٠-٢٢) وفي مكان آخر «ايتها النساء اخضعن لازواجكن خضوعكن للرب . . ايها العبيد، اطيعوا سادتكم في هذه الدنيا بخوف وتوقير وقلب صاف كما تطيعون المسيح» (افسس، ٥، ٢٢: ٦) وانه لصحيح أن على الأزواج والسادة، ايضا، أن يدخلوا في علاقات جديدة مطبوعة بالحب وليس بالسلطة. ومن جهة أخرى، فإن هناك، بالتأكيد، بين هذه المواعظ التصعيدية والاختزالية، صلة، لاهوتية في هذه المناسبة، تبرزها جيدا دراسة حديثة قام بها م. بوتييه. الا أنه مازالت هناك، بالنسبة لتاريخ الايديولوجيات، مادة للبحث. فما هو نصيب البنية التحتية في هذا التصور الخيالي للمجتمع المسيحي بالقياس مع ظواهر أخرى معروفة جيدا من جانب المؤرخين، كانتظار العودة القريبة للمسيح في نهاية الأزمنة، وهي ظواهر يمكن أن تجعل كل محاولة للتحويل الاجتماعي، عشية الاحداث الخلاصية، غير مجدية؟ هل كان تأثير البنى الاجتماعية ورؤية الخلاص السياسي للامبراطورية من القوة بحيث لم يعد يجري التفكير في أي أمل الا بتعابير «روحية»؟ أم أن تكوّن نموذج جديد من العلاقة داخل الجماعات المسيحية هو انعكاس ذودلالة لصراعات اجتماعية واقتصادية؟

ارتداد تأثير منظومات التصورات على الوقائع الاجتماعية

اذا كانت منظومات التصورات محددة بالشروط الاقتصادية والاجتماعية فانها تستطيع أن يكون لها، ايضا، تأثير يرتد على التصرفات السياسية والتنظيم الاجتماعي. وهذا ماندعوه بالمصراع الثاني لتاريخ الايديولوجيات. وكمثال على ذلك، سنتحدث على الخطاب البولسي حول السلطة والعمل.

الخطاب البولسي حول السلطة والعمل

على مدى التاريخ، استخدم الخطاب المسيحي في أكثر المشروعات المتصفة بالمعارضة استخدامه في المحافظة على النظام الاجتماعي - السياسي القائم. ويجب أن نعتقد بانه حافظ، في كتاباته، وخلد، بالتالي، في القراءة التي انصبت عليها، باستمرار، ايديولوجية هدامة وايديولوجية قبول تعكسها التعليمات المعطاة للمسيحيين في الامبراطورية في الوقت نفسه. فاجتماع مواعظ متناقضة في كيان واحد يتيح التباسا مؤكدا على مستوى التصرفات. الا أن هناك امثلة أخرى تبين الى أي حد يستند التحريض على الفعل الى منظومة تصورات.

التعاليم حول السلطات

في الفصل الثالث عشر من الرسالة القصيرة، والشهيرة في الوقت نفسه، الى الرومانيين، يبرر بولس الطاعة الواجبة للسلطة بالصيغة التالية: «ذلك انه لاسلطة (اكسوزيا) الا من عند الله والسلطات الموجودة هو الذي أقامها». وان دراسة لمدلول الاكسوزيا تبين أن بولس لايفعل شيئا خلاف استعادته، هنا، تنظيما لمنظومة الصيغ الخاصة بالعالم السامي. فالسلطة تنتمي للالوهية وليس للانسان، في ذاته، من سلطة سوى الاكسوزيا التي تعطي له من أجل أن يتصرف طبقا لما تتوقعه منه الالوهية. واذا لم يفعل ذلك، فانه يهرع الى هلاكه. بل انه توجد، في الميدان اليهودي، طبقة من الملائكة مكلفة بمتابعة ممارسة الانسان للاكسوزيا التي فوض بها. ومن أجل ذلك، للسلطة غاية هي «الخير» (الرسالة الى أهل روما ١٣ : ٤). فيكفي، اذن، أن يفعل الانسان الخير من أجل ان لايكون لديه مايخشاه من السلطات. الا انه كان لهذا التصور الوزن الذي نعرفه في كل تاريخ المسيحية. ودون أن نمضي حتى عصر لوثر أو الفترة المعاصرة، يكفي أن نتبين أن كل آباء الكنيسة وكل الشهداء التزموا، في أوج الاضطهادات،

هذا المبدأ، مبدأ قول نعم للدولة. ففي البرهة نفسها التي كان يجب أن يستجر رفض الاعتراف بالصفة الآلهية للامبراطورية، فيها، قول لا للدولة، لم يكف المسيحيون عن أن يروا في سلطة الدولة التي يجسدها قيصر انبثاقا للسلطة الالهية. فالامبراطور ليس آلها، ولكن سلطته تأتيه من الله. وقد كتب كليمانتوس رومانوس، في عهد طغيان دوميثيانوس، يقول: «انت ايها المعلم الذي منحتهم السلطة والملكية (. . .) من أجل أن نخضع لهم، وقد عرفنا المجد والشرف اللذين منحتهم اياهما، وأن لاننافض ارادتك (الرسالة الى الكورنثيين، ٦١). والمسيحي لم يكف عن الصلاة من أجل خلاص الامبراطور في أصعب الظروف، على اعتبار أن الأمر كان يتعلق بحياته عندما يرفض عبادة قيصر، موطدا، على هذا النحو، بتواطؤ غريب، السلطة التي تبيده.

التعاليم حول العمل:

واجهت المسيحية، في بدء الامبراطورية، مجتمعا استرقاقيا مختلفا اختلافا جذريا عن المجتمع الذي رآها وولدها. عندما يصرح بولس بانه: «لم يبق عبد أو حر» فمن الواضح انه لايعلن الغاء الرق في العالم الروماني بل الاعتراف، في الجماعة المسيحية، بنموذج جديد من العلاقات بين اعضاء من شروط اجتماعية مختلفة تصالحوا، جميعهم، مع الله. فلايمارس التحريض على الفعل، اذن، الا في الدائرة المحدودة للمسيحيين المعمدين. واذا كانت هناك بلبلة - ويمكن، بحق، أن نعتقد بوجودها-، فانها لاتمس نظام الدولة الاسترقاقية.

وفي حالة دقيقة، يمضي بولس أبعد من ذلك أيضا، ويستند، من أجل حث المسيحيين على العمل، الى تصور رؤيوي للتاريخ وتصور للعلاقة بين الرسول والمؤمنين منقول عن ديالكتيكية السيد والعبد في الوقت نفسه. فبعض اعضاء جماعة تسالونيك كانوا يعيشون، فعلا، بصورة «غير منتظمة»

ويهجرون عملهم (تسالونيك الثانية، : ٦-١٢) مفكرين، دون شك، بأن اقتراب نهاية الازمنة كان يحررهم من هذا القيد. ان هؤلاء الناس يستبقون، في رأي بولس، وضعا نهائيا دون أن يحسبوا حسابا للبرهات الوسيطة الموصوفة بتعابير رؤيوية (تسالونيك الثانية، ٢). والرسول، باستبعاده كل امكانية استباق، يأمر المؤمنين باستئناف العمل ورسالته تبدو بمثابة مرافعة من أجل المحافظة، في الجماعةالمسيحية، على توزيع الأدوار الذي تقوم عليه منظومة الانتاج.

ويلح بولس، من جهة أخرى، على حقه، كرسول، في أن لايعمل، وهو حق يرفض استخدامه. وبالمقابل، فإن المؤمنين يتصرفون كما لو كانوا يملكون هذا الحق الذي ليس لهم (كما أنه ليس للعبد). وتخلي الرسول عن حقه النظري يلزم المؤمن بممارسة للعمل. فهل يستطيع العبد أن لايشتغل اذا اشتغل السيد؟ واذا اصبح حق صاحب الامتياز قاعدة عامة، فإن الذي سيقوم هو نظام آخر، نظام الملكية. الا أن زمنها لم يحن بعد.

ان الايديولوجية الموضوعة موضع العمل هنا ليست، بالتأكيد، مستقلة عن البنية الاجتماعية الاقتصادية الموجودة. فالجهاز الميتولوجي الذي يطلب، باسمه، الى المؤمنين أن لايعيدوا وضع النظام الحالي موضع المساءلة ينتمي الى تصور للعالم والزمن يهودي نموذجيا (مجيء الكافر، سيادة الظلم قبل الانتصار النهائي والعودة الخلاصية). ولكن هذا التصور يأتي ليوطد التنظيم الاجتماعي الذي يضبط علاقات الانتاج في المجتمع الروماني. فنحن نرى، هنا، ايديولوجية للعمل سوف تستمر، كتحريض على العمل، خلال كل تاريخ الغرب.

وتأتي أمثلة أخرى في الأهمية نفسها، أهمية التأثيرات الايديولوجية في سلوك المسيحيين، السياسي منه خاصة. ولنشر، خاصة، الى التصور المسيحي للمسيح في نصوص بولس ويوحنا بشكل خاص، وهو التصور

الذي يجعل منه كائنا سماويا، ابن الله المتجسد في يسوع الذي ينجز، بموته، التضحية النهائية ويصالح البشر والعالم مع الالوهية. ان هذا التصور يستبعد اية امكانية اتفاق مع التصور اليهودي للمسيح وادى، خلال الحرب اليهودية الثانية (١٣٢-١٣٥)، الى خيارات سياسية لادواء لتناقضها. فقد كانت الجماعات المسيحية المتفرقة في الامبراطورية الرومانية عديمة الاهتمام بالأمل في أي تحقيق تاريخي للمسيحيانية اليهودية ولمنظورات التحرر من روما. ويصف جوستينوس المتضمنات السياسية لهذه التباينات في النظرة الى المسيح بالتعابير التالية: «في الحرب الأخيرة في فلسطين، انزل زعيم التمرد، باركوشبا، بالمسيحيين، والمسيحيين وحدهم، افظع التنكيلات عندما لم يكونوا يجحدون يسوع المسيح ويجدفون عليه، (التقريظ الأول، ٣١).

الا ان التصور المسيحي للمسيح، وهو متماسك في ذاته، لم يكن يمكن أن يستخرج، مباشرة، من نصوص التوراة اليهودي. فمنذ رسائل بولس (قبل عام ٦٥) وأعمال الرسل (قبل عام ٩٠)، استخدم المؤلفون المسيحيون النصوص اليهودية بصورة جدالية ضد التصورات اليهودية. وقد وضعت المساجلة المسيحية، تدريجيا، تصورا لليهودية كانت له، في تصرفات المسيحيين المباشرة واللاحقة، نتائج معروفة، وذلك باختيارها بين النصوص وتجميع الملائم منها في مختارات وبخلق قانون في القانون واستخدام النسخ اليونانية بدلا من العبرية. وهذا الوضع المنضج تدريجيا أصبح مدركا بوضوح منذ القرن الثاني لاسيما في مؤلفات جوستينيوس.

وهكذا، فإن تعاليم بولس حول السلطة والعمل وتصور المسيح هي بعض من موضوعات ايديولوجية اسهمت اسهاما قويا في صنع الممارسات الاجتماعية والسياسية للجماعات المسيحية.

فتاريخ الايديولوجيات اليهودية المسيحية، يقتضي، اذن، ادوات تحليل متنوعة جدا. فيجب أن يكون متنبها لمكتسبات نظرية الدلالة النصية

وتحليل الخطاب، ويجب أن يتابع البحث في هذه الفروع الجديدة التي يعاد وضع نتائجها وادواتها، باستمرار، موضع المساءلة من جانب تعميقات نظرية جديدة. ونتائج التاريخ الاقتصادي والتحليلات السوسيولوجية ضرورية له ايضا. وعليه، وهو البعيد عن امكان الاكتفاء بالتوثيق والمكتوب وحده، أن يقيم أكبر الوزن لمعطيات علم الآثار الذي هو، ايضا، علم في حالة تحول كامل.

ومن جهة أخرى، فإن على تاريخ هذه الايديولوجيات، بالضرورة، ان يعمل في ميدان واسع جدا لانه يمكن أن يقاد الى المقارنة بين منظومات تصورات خاصة بتشكيلات اجتماعية واقتصادية متباعدة مكانا وزمانا، ولكن عليه ذلك، خاصة، لانه لاتاريخ للايديولوجيات الا في المدى الطويل.

وقد عرضنا تاريخ الايديولوجيات اليهودية والمسيحية، بغرض الوضوح، في مصراعين: تحديد منظومات القيم بالبنى الاقتصادية والاجتماعية وارتداد الأولى على الثانية. وقد احتفظنا، في مختلف الأمثلة، بتعارضات محسومة وصراعات بارزة بجلاء. ان في مثل هذا العرض شيئا من السكونية، بل ومن الدوغماتية، لايمكن الا أن يزدري الطابع المعقد والمتغير للواقعي. فينبغي تحريك كل ذلك، تعيين موقع منظومات الفكر في الواقع والتنوع الاجتماعي بمزيد من الدقة: وهكذا، ففي احداث عام ٧٠، لم يلتزم الكهنة الصدوقيون، بصورة اجتماعية، بقضية الوجهاء ومصالحهم. وقبل عام ٧٠، يتبدى الصراع بين اليهودية التقليدية والجماعة المسيحية في القدس كصراع من طبيعة ايديولوجية: ولكن ماهو التناقض الاجتماعي الذي يعبر عنه؟ الا أنه من الضلال أن نقابل، بشكل اجمالي، بين الايديولوجية اليهودية والايديولوجية المسيحية في منتصف

القرن الأول، في عصر لم تكن، فيه، الجماعات المسيحية بعد، سوى فرع بين فروع أخرى من اليهودية المنشقة.

وينبغي، ايضا، تحليل المؤسسات - الهيكل أو السنهدران، الكنائس أو «بيوت الدراسة»، الأسر أو المنظمات الطائفية - التي اسهمت في اعادة انتاج بعض المواقف العقلية وانتشارها من أعلى السلم الاجتماعي الى ادناه بصورة مستقلة عن حواجز الطبقات التي لم تكن، قط، كتيمة.

فاعادة رسم الخطوط الكبرى لتاريخ للايديولوجيات اليهودية والمسيحية هي، اذن، مشروع سابق لاوانه. فلم يكن يمكن، هنا، سوى رسم الخطوط الكبيرة لاشكالية ارساء قواعد استخبار. ولاتدعي الامثلة المطورة للشهادة على هذا الوجه او ذاك من البحث الوصول الى نتائج غير قابلة للمناقشة بقدر ماتعرض مسيرة. ذلك أن تاريخ الايديولوجيات المعرف على هذا النحو هو، بالنسبة لهذا الميدان الخاص في العالم القديم أكثر منه ايضا، بالنسبة لميادين أخرى، تاريخ في طريقه الى أن يصنع.



-٢-

ايديولوجية الإسلام

محمد علال سي ناصر

من نص واحد وكلمة واحدة، القرآن الذي انبثق في شبه جزيرة عربية جاهلة ووثنية، ولد الإسلام، التسليم لله، الاله الأوحد الذي يكون كل شيء علامة عليه ورمزاً له. وهذه الرسالة الوحيدة، هذا الوحي، استعادة الحقيقة الأولية والأزلية التي حرفت أو بدلت هو ما يجد، فيه، العالم المسمى اسلامياً، منذ بدايته وحتى واقعه الرهن، المرجع الذي يوحده على الرغم من التباينات والشيع. ولذلك، فعلى صعيد هذا النص المثبت منذ البداية يجري الانتماء في الاسلام ويتقولب المنظور الذي يفتحه. إن قبوله هو الذي يعد علامة الانتماء إلى الجماعة الدينية التي تعطيها رباطها المقدس تلك الكلمة المباشرة التي أنزلها الله على رسوله محمد.

فمن هذا النص، إذن، استمد الإسلام مجموعة الأفكار الثابتة وغير المتحولة في تعددية التعبيرات عنه، وفيه وجد القوة الدافعة والاندفاعة الاستثنائية التي جعلت منه قوة ذات توجه عالمي.

ولكن، اليس ذلك مجرد العلامة الخارجية على الوحدة الواقعية؟ إن اختزال كل الإسلام إلى ترسانة المدلولات والصور التي يحملها الكتاب الذي ينتمي إليه قد لايكون، حقاً، سوى فكرة مبهمة لاتفعل شيئاً خلاف وصف خط السور الخارجي وتميز هوية عالم، في نظر من يطرحه كعالم آخر ومختلف، دون جهد ودون انشغال بالدوائر والمراكز الداخلية. وذاك سراب

لخرائطية حالية تماماً يجري فيها، بالمثلنة والتباعد، تجنب التعقيد الذي لاحدود له في المراكز المتعددة للإسلام التاريخي والاسلام الحديث. من المؤكد أن الاسلام هو قبول القرآن قبل الاقتداء بالنبي. ولكن هذه الكلمات معرضة لأن تبقى فارغة إذا لم ندقق في كونها تشير إلى موضوع واسع ولامتناه، متضمن في الإسلام مفهوماً، بالنسبة للمؤمن، بوصفه الاستعداد الأساسي للانخراط في درب سبق رسمه من أجل أن يشق طريقه في العالم الذي يعنيه، وليس بوصفه قبولاً حالياً ودقيقاً أو قسراً من الماضي خلد في الذاكرة الثقافية. ليس الاسلام أمن التسليم، بل هو تهديد ومخاطر التساؤل والبحث والجدل والتفسير المستمر. وليس القرآن مدخلاً إلى الله ولاكتاباً لمعرفته. إنه ليس لاهوتاً بل تذكيراً إلهياً. وهو مصدر لوصايا من أجل التصرف، مصدر لعزاء النفس. إنه نص على شرعة، ولكنه انزل «تدريجياً»، و«قرآناً فرقناه ليقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً». وهذا تذكير، بالنص نفسه، بمعنى المدة في الوحي وضروة نشر هذا التنزيل المتجاوز للطبيعة على عقدين من العمل والدعوة من أجل أن يكتمل للإسلام مصيره ونذره لأن يكون أيضاً اقتحاماً مستمراً من جانب الأولي وما وراء الاختباري للتاريخ، ولأن يكون، وهو المطعم بالزمني، شريعة ذات توجه عمومي يتجاوز القوميات.

فيجب، إذن، أن نتأمل القرآن كطريق إلى الصلة غير القابلة للفصم التي يكونها الوحي، وذلك ما وراء أكثر الدلائل خارجية، المناسبة لوضع فهارس موضوعية وأبواب مؤطرة بالاحصائيات وحيث تستطيع نظرة كلية أن تتحقق من وحدة فرق عالم ملون ممتد على المسافة الهائلة التي تفصل افريقيا عن ماليزيا من خلال انقسامه الخاص نفسه.

وهذا الطريق يبدو مزدحماً بالتصورات التي تثيرها ضروب الحمية الجامدة لدى أولئك الذين يطمئنون، بالإسلام، إلى قيمتهم وتفوقها

وضروب الحماسة الصديقة لدى الذين يجدون في الاسلام ظاهر وجود يكون ظاهر آخر انعكاساً أو نتيجة له، أو تثيرها، لدى المسلمين، شواغل منافحة محدثنة تستدعيها الهجمة الصناعية ومقتضيات تحرر الرجال والنساء وأشكال العمل والعلاقة مع العالم ومعنى الحياة، أو تثيرها، أخيراً، التكييفات الخفرة لعقيدة متصورة كي تكون فوق الطبقات والعروق ومقسورة، اليوم، على وجود قومياني يتميز، فيه، الاسلام الفكري عن حياة الجمهور. إن كل هذه الموثوقات المغلفة ببلاغة الحيادلاتستطيع أن تخفي كون أية كلمة لاتستطيع أن تكون منصفة لكل وجوه الإسلام أو أن لاتطفيء بظل محتوم شيئاً من الوضوح الذي لاينفذ إلى نوره. ومن أجل ذلك، فإننا لن نتأمل انتشار «ايديولوجية» وتطورها ولاملامحها، وهو الأمر الذي لايمضي دون تفسير ودون تعسف. بل سوف نتأمل منظومة أفكار أولية أتاحت، بالقرآن، وهو أول نص نثري عربي على هذا القدر من الأهمية وكان، بالتالي، في حد ذاته، حدثاً، خلق جماعة، نوع من الأمة أعطتها ماثبتها وأرشدها عبر مغامراتها البعيدة ومناوراتها الجديدة وإمكانية أن تكون حاملة رسالة عالمية.

انبثاق المثل الأعلى الجماعي

إن العقد الأصلي لنقد اجتماعي يرتسم في وجوهه المتعددة والمتلونة. وإذا كان يدقق ويتوطد من خلال أكثر المدلولات ألفة، فإنه، مع ذلك، لايتخلى في نبرته، الأخلاقية تماماً، وفي تجرده عن الخطوط القوية لفعل، عن ملامح فكر متجذر في قمة عالم ومدينة ملزمين على أن يعترف الأول بعجزه والثانية بجورها. ومن هنا يأتي التنديد المستمر بالعبودية وحلف الرؤساء وعقوقهم وإرادة تحدي الأمبراطوريات الآفلة حيث كان يشتعل، في قلب مكة نفسه، صراع العشائر وتتقد غواية مجهزي القوافل المزدهرين بثروات مشتهاة والحائزين على امتيازات غير معقولة، متعسفة ومهينة لمكة

التي كانت تجارتها تفيد من جاذبيتها الدينية بالنسبة لجملة شبه الجزيرة العربية ومن مهارتها السياسية في تسيد طرق التجارة على حساب قبائل الجنوب. ولم يكن رد الإنسان إلى جوهره كمخلوق، في امبراطورية المال هذه، يعني تزويده بـ رؤية للعالم، أو دعوته إلى الاكتفاء بأخلاقية الأمرة والشخص بقدر ما كان يعني تهيئته لينجز الطريق التي تقوده من الأخلاقي إلى غايته الخاصة، ذات الجوهر الجماعي والسياسي. فإلغاء نسيان الإنسان لسيادة القانون المتعالي العمومية، للنظام الالهي الذي يتجاوزه كان يعني، أيضاً، تربيته من أجل أن يتصور نفسه وكيلاً على الخيرات التي يمنحه إياها هذا النظام ومديراً لتعايش الرهوط التي ينتمي إليها. وكان كل شيء في هذا المشروع يجب أن ينزع إلى تأكيد الفكرة القائلة إنه لايوجد دواء للهزات التي تهدد «المجتمع»، الجماعة، سوى المثل الأعلى الجماعي الذي يتجاوزها. إلا أنه يجب إنشاء شرعية هذا المثل الأعلى قبل البحث عن كيفية جعل تحقيقه ممكناً.

الاسلام كنقد اجتماعي

والفكرةالرئيسية، لإنشاء شرعيته، هي أن كل ما يجمعه الإنسان ويكدسه لايجدي شيئاً فيما يتصل بضيقه واملاقه: والدليل على ذلك هو انقلاب الحظ، الغد غير المأمون، الدودة المختبئة التي تقرض كل ثروة وكل كفاية، كل استقلال وهمي. ذلك أن «كل ما عليها فإن». فليتأمل الإنسان من أي شيء خلق ليرى أن أية حظوة نالها لاتمحو لطخة أصله نفسه ولاتلغي تهديد «الشدة النهائية» ووشوك «الهاوية».

وهكذا يفرض نفسه السؤال الأخلاقي الأساسي الذي لن يطبع بطابع التجديد الدين وحده، بل، أيضاً، مايؤلف، فيه، أساس «تدين المتدين» نفسه. إن الإسلام يجرد البشر من سلطتهم على أملاكهم لأن الأملاك ليست لأحد. فهناك، في الأملاك التي يتمتع بها إنسان ما، نصيب للسائل

والمسكين اللذين يجب أن يكرما واليتيم الذي يجب أن يحترم. وفي ذلك إلغاء للقيمة الاجتماعية المضافة وإعلاء لشأن «الآخر»، الشخص الإنساني الذي يملك، في ذاته ودون أي اعتبار للقرابة والعشيرة، قيمة رفيعة. وهو ما كان يمكن أن يؤدى، مع التنديد بالعيوب، و الخطايا والجرائم والعنف الاجتماعي الملازم للثروات والمتحصن وراء ظاهر البراءة، إلى الاكتفاء بضروب عزاء الآخرة وبالاكتشاف المسكر لكنوز القيمة الذاتية واضطرام النفس المفردة الذي لايوصف. ولكن، كلا! إن هناك طريقاً أخرى نحو الحياة البشرية وليس نحو النشوات الداخلية، طريق يؤمنها توجه يصبح البنية الشرعية للإسلام حيث يتخذ القانون الدلالة الدينية التي لايتوصل إليها المذهب وحيث تبدو الصوفية الخاصة مطبوعة، دائماً، ببدعة جلية، و لاشيء يشهد على ذلك مثل التزكي، والتطهير، والاستقامة، الذي يزدهر في الزكاة، الفريضة على الثروة لصالح الأقل حظاً، على اعتبار أن الجماعة تضمن حق هؤلاء الآخرين لأن الغني ليس سوى المؤتمن على الملكية الاجتماعية، أي أنه وكيل أكثر من كونه مالكاً، وهو وكيل مسؤول عن وكالته يوم الحشر.

مصدر السلطة السياسية

أما وقد جرد الأغنياء، على هذا النحو، من سلطتهم المطلقة على الأملاك، فإن الإسلام قد اتجه، بصورة مرئية، وجهة توزيعية محدودة، وجهة ضرورة تنظيم للحياة الجماعية. فالأخلاق تفتح باب معرفة اجتماعية. إلا أن المثل الأعلى الذي تتضمنه هذه الأخيرة لايمكن أن يتحقق ما لم يكن منتمياً إلى نظام يجرد العشائر المتلاحمة بصلات القربى والثروة من السلطة السياسية التي تطمح إليها بقوتها المالية. وكانت أخلاقية الكرم، وهي في قطيعة كلية مع أعراف القبيلة، تهيىء لذلك، من قبل، ببيانها أنه لامناص من الواجب الاجتماعي وبابراز أولويتها في نقد الاستئثار والتبذير

والتقتير والطمع. كل ذلك، وكان يمكنه أن يؤلف مجرد مجموعة أفكار، أصبح سياسة. ولم يكن ذلك بسبب الصراع العنيف الذي بدأ كامناً ثم اندلع بعد التهديد الذي شكله حزم وتضامن أوائل المؤمنين، أقرباء محمد الأقربين، وهم ارستقراطيون معزولون وشباب متوجهون نحو المستقبل، مأخوذون بالأصالة ومزدرون للضعفاء من كل صنف ومدفوعون باندفاعة غير مرئية تطلب القطيعة مع الماضي. كلا، إن ذلك لم يحدث بتأثير هذا الصراع ولابتأثيره مباشرة، بل إنه قد حدث بموجب كون المثل الأعلى الجماعي يقتضي، إذا لم يقتصر على أخلاقية متوجهة، حصراً، إلى وعي الذات، إلى الاقتناع والتأمل، بديلاً سياسياً: فسوف تمهر هوية اجتماعية جديدة في إرادة إدارة سياسية، احتكار للسلطة يضمن استمرار التجربة الاسلامية. ولذلك، فإن الإيمان بالله يحمل اعتناق الفكرة القائلة أن تعالياً لايفهمه الفرد، عاماً وضرورياً، ينشيء كل سلطة ويعطيها الشرعية. والاعتراف به يعني الموافقة على أن أية ألوهية محلية لاتستطيع أن تحل محله، وبذلك يتحطم الرباط الوثني واستقلال القبائل. إن الإسلام يعني «التسليم الكلي لله»، فلا تستطيع، إذن، أية سلطة أن تقيم شرعيتها إلا بالايمان به، وهذا الإيمان الذي يحب فقهاء القانون تزيين علمهم به يفسر أولوية الأخلاقي على السياسي، أو لوية الهدف الجماعي والقصد الذي يحركه على أشكال تجسده وعلى تنظيمه ويبرر غياب نظرية للسلطة من حيث هي كذلك لأن السلطة الحقيقية هي لله. وهذه الفكرة، وهي مركبة الدعوة منذ بدايتها، تحافظ على نفسها في الإسلام عبر القرون. وتذكر السيرة أن عتبة اقترح على محمد، باسم القرشيين، ثروات إذا كان ذلك، على الأقل، هو ما كان يسعى إليه، وكل الأمجاد إذا لم يكن يطمح إلا إلى أن يكون سيداً، فتلا محمد الآيات القرآنية التالية: «ح م. تنزيل من الرحمن الرحيم. كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون. بشيراً ونذيراً. فأعرض أكثرهم فهم لايسمعون». ودعاه إلى اختيار طريقه أي كما نقول،

إلى تحمل مسؤولياته. وعند ذلك شرح عتبة لجماعته أنه إذا نجح النبي، فإن قوته ستصبح قوتهم وستصنع مجد كل القبيلة. إن تخلي محمد عن الطمع والطموح ودفاعه المستميت ضد الأحاديث التي كانت تظهره كشاعر أو مجنون الذي كان يلغي تأثير كل الإهانات لايفسران إلا بنوع من الوضوح السياسي الضمني والسري المتقد بإرادة مطلقة للسلطة كما يشهد على ذلك حديثه، عندما سأله قرشي آخر عما إذا كانوا سيخلفونه في الحكم إذا تبعوه ونصره الله على أعدائه، إذ أجاب بأن الحكم لله يضعه حيث يشاء. وهذا مايمضي ضد كل مصادر الماضي العربي، القبلي والمركنتيلي، مخضعاً فعاليات محمد، في التزاماته كإنسان وواجباته كنذير، لله، ولكنه يضمن له سلطة لم يكن العرب يسلمون بها إلا للعادات التي تجمع ما هومعروف وما هو متوقع وتؤوي التقاليد والطباع التي قدستها أعراف الأجداد. ولذلك بقي محمد صامداً للمساومات، صلباً، متجهاً، بكامله، نحو غاياته، لاسيما وأن صفته كمجرد نذير كانت تؤكد الفكرة القائلة ان الفعالية السياسية ليست تحت سلطة أية أسرة أو أية قبيلة أو أية مدينة ولاتعود، بصورة طبيعية، لأحد. وهكذا جردت المدينة والعشائر من كل ادعاء للسيطرة على الآخرين وأصبحت، بعملية عقلية غير متوقعة، تميز في السلطة حين تشتهيها وحين تعبر عن أكثر المطامح دنيوية، غايات الهية، بصورة بارزة.

معنى الوحدانية الالهية
وعمومية الرسالة

ولكن المثل الأعلى الجماعي ينسجم، بكل بداهة، مع أفكار أخرى: فهو يتراءى في شاغل الوحدة واقتضاء التوحيد، وهو علامة حس في التفكير والتصرف مجرد من الترقب والتسليم. لقد كان الموقف يثقف العقل. فكل عائق يجب أن يزال، من خلال تعارضات مبتلية وسعيدة، من أجل أن تتوطد ايديولوجية متوافقة مع استراتيجية، مع حلول مستحيل.

فهو، إذن، شيء آخر خلاف فكر رؤيوي: فكر ملتزم في المناقشات، معبر، في مبادلاته والتحولات التي تتضمنها، عن حياة موصلة إلى حضور طبيعي غير مناقش في المجال العربي والقسمة السياسية آنذاك. ولم يكن الرجاء المسيحياني ولافكرة المسيح كنموذج أو كنعمة يستطيعان الايحاء بضرورة التصرف التي كانت خصوصية الاسلام الأول. فقد كانت تختبر، بصورة لاتقاوم، صورة مجتمع وفكرة سلطة معاديتين للعادات الاجتماعية وكذلك للحواجز التي تقيمها العشيرة والثروة، وهما صورة وفكرة سرعان ماأصبحتا ممتلئتين كفاية. إلا أن فكرة التوحيد هي التي تعبر، هنا، عن مراميها عن طريق رؤى دينية. إنها هي التي تهيمن على الاندفاعة الوحدوية المتزايدة الدقة التي تجعل من إصلاح العالم فكرة ذات أهمية الهية تفك اسار المستقبل المعاق من جانب المدينة الكافرة التي هي مدينة ظالمة. ومن المؤكد أن تعالي الله المطلق يحارب عمى البشر عن مقدساتهم الخاصة ويندد بالامتيازات الزائلة ويذكر بسيطرة الله الحصرية. ولكن كل هذه الوجوه المليئة بامكانيات التضامن، من رفض وجود الأوثان وسلطتها وحتى وحدانية الاله الصارخة في الدعوة النهائية، لاتفعل شيئاً خلاف أنها تحدد، في مكان تجربتها، هوية سياسية. إنها، بالنسبة لشبه الجزيرة العربية، هبة تفريدها العجائبية، أساس ردها على مطامح الدول. ونتيجة التجارب توفق، أخيراً، بين الاندفاعات السياسية المولودة في منطق التجارة ودروس الواقع. ووحدانية الله تكشف الطموح الوحدوي وتنشيء، ببساطتها التي تصنع قوتها، ثنائية تسمح بالحسم بين الدين وما ليس هو كذلك، بين المسلم لله وغير المسلم.

إن الإسلام، كوحدانية تسعى إلى معرفة الله وتأكيد حكمه، لايستطيع من جهة أولى، من حيث منطقه الداخلي، التسليم بأي ابهام حول وحدة الجوهر والصفات والأسماء التي تجعل الله، سيد الكائنات والأشياء، واقعاً يتجاوز المماثلة والتصوير والتصور، فوق كل وساطة وكل مشاركة وكل شفاعة. وهو، من الجهة الثانية، كرسالة عمومية، مكرس لانتقال دون

استثناء، منذور للانتشار بين كل الأمم ولا يتردد، إذن، في إعطاء الشرعية لفكرة «الدعوة» بأوضح الصور، ذلك أنه «لعل الغائب أن يكون أوعى من الشاهد»، أن تابعاً بعيداً مكاناً أو زماناً قد يكون أفضل من شاهد معاصر. ومن هنا مفهوم لله رأى، فيه، بعضهم «بساطة حرة» تبدو وكأن «إيماناً عارياً» قد ثبتها، محصورة في ديالكتيكية مضبوطة بين مدلولي الوحدة والعمومية، مقطعة بضرورة أن يخضع كل كائن يتعرف على نفسه في إرادة أخرى غير إرادته كذات ومخلوق لسلطة تفرض نفسها على الكون وتنفتح على المستقبل، تنشيء السلطة والهدم معاً من حيث كونها تتوجه إلى الجميع وليست لأحد. ذلك أن اليهودية إذا استبعدت، فالسبب يعود إلى كونها انغلقت في وجه العمومية، وإذا كان قد جرى تجنب المسيحية، فذلك كان لانغلاقها في الروحي والحياة الداخلية. وكذلك، فإن الأصنام قد دمرت بوصفها ملاذات ومقامات لخصوصيات من كل نوع: فغرض الأمة يرمي إلى محو الألوهيات المحلية والقوى النافذة وحذف مصادر الازدواجية والتناقض. وقد سار المثل الأعلى العضوي السابق التصوير في مكة والمكمل في المدينة مع الزمن بفضل أفكار معبئة متجذرة في التاريخ.

التعالي والتكرار التاريخي

قدم الاسلام نفسه، فعلاً، بوصفه استعاده لعقيدة قديمة، تصحيحاً لرسالة ابراهيم الاسلامية التي أفسدها الجهل، تذكيراً وإعادة لرسائل سبق أن أنزلتها السماء ولوقائع واحداث تاريخ ما ينفك الجاحد والكافر والظالم يضيعون آثاره ويلغون ذكره. هذه النداءات التي يبعثها الله ويجددها هي النقاط البارزة لصيرورة محتومة ومفحمة، صيرورة الشعوب التي ظلت صماء أمام انذارات المنذرين وعوقبت لأنها كفرت واختارت الغي كما تشهد على ذلك عدة مدن مارست اللاأخلاقية أو توسطتها. وغالباً ما يشير التهديد القرآني، بقوة النبرة التي يصف بها هلاك شعوب تاريخية غلبها، في نهاية

المطاف، ضعف تورطها في الغرور ونتائجه، إلى الحكم الأخير الذي يقود، من قبل، في التاريخ، المدينة الظالمة من انحطاط إلى آخر حتى الصمت الذي لادواء له. والكوارث والنكبات، المفاجئة والدورية الحافلة بصور آخروية، لاتقول، فقط، إن الله يهدم الشر ويدمره في الساعة المناسبة، بل تشير، أيضاً، إلى نهاية الزمن في الزمن، كحضور للأبدية في النهايات المنذرة المتعددة. وهذه فكرة مقدسة يجب أن لاتخفي نجع الدين المتجذر في شبه الجزيرة العربية، الإسلام، وهو في الحقيقة لاعمر له، الذي ما ينفك، منذ ابراهيم، ينير العالم الذي يجهله والذي يجب أن يكتشف، ليجد، فيه، مايثبته ويهديه وينقذه من التمزقات والانقسام ويعطيه مبدأ تقدم ينشيء المبادرة الاجتماعية ويبرر توجيهها المقدس- ويتضح، إذ ذاك، أن الزمن، رمز تدخل الله في مكان البشر ليس، تبعاً لهذه المبادىء، عصياً على الاسترجاع لكونه، على هذا النحو، تابعاً للمراسيم المكررة، للمراجعات والايجازات التكرارات ولضروب الصعود المستمرة، فوق الزمن، المسببة بأنواع الوحي بالرسالة القديمة، من آدم إلى محمد، وبرسائل الاستعادة والحقيقة التي قدم ابن خلدون نظريتها بتعيينه شروطها ومعاييرها. ان النداء الصادر عن تقوى مخلصة مسموع دائماً: ولاينبغي لأحد أن يشك في ذلك، «إذا كان مسلماً وكانت له رؤية داخلية». ولكن أحداً لايشك فيها، أبداً، لأن مسموعية الرسالة تقوم على «قوة» خاصة بكل إنسان، إنها التجلي في الزمان لاجابة البشر اللازمنية عن سؤال الله، إذ أشهد، فعلاً، أبناء آدم على أنفسهم. . الست ربكم؟ «فسلموا بذلك واعترفوا، على هذا النحو، بالإسلام بميثاق أولي كوحدانية شهادة. وهذا الميثاق هو الذي تشهد على صحته، بالمقابل، الفطرة، وهي خلفية نور معمودي وانتظار لايقهر لكتاب أو لغة.

وهذا التـاريخ المتكرر لايؤرخ الأبدية أبداً. إنه لايوقف بين تعـبيـري الأبديةوالزمن المتناقضين، فالأبدية تتدخل في التاريخ الذي يحمل علامتها، ولكنه يبقى خارجاً عنها. وعلامات الأبدية، في الزمن، هي آثار تدوم تمجد طريق الله، حتى في غيابه، واستعداد البشر للخضوع لمبادىء نظام هو العدالة ولمحاولة ارسائه. ولذلك، فإن نزول النور نحو العرب يجب أن يكون متاحاً بموجب رسوخ مزدوج وانطلاقة مزدوجة، بموجب تجذر في التاريخ الأيديولوجي والتاريخ السياسي والاجتماعي، وهكذا راعى الوحي، بدافع النجع، المجرى المألوف للأمور. فقد كان تفسيراً للتاريخ الواقعي ومشاريعه الفعلية. وتعرف على نفس في علامات ماض وأمجاده ورموزه المنبثقة على الحدود بين الرغبات والوقائع والتي تؤكد سلطتها القوية بما يبدو أنها تعلن عنه بين ما يعرض بوصفه أثراً من الماضي أو مقدمة لما يكتشف. فمن جهة أولى، يعطي الإسلام نفسه، من وجهة نظر الأيديولوجية، تقليداً أثره المرئي هو عقيدة الأحناف التي تستخلصها العقيدة الجديدة في حقيقتها الكاملة: العودة إلى دين ابراهيم عدو الأصنام، رائد الوحدانية وباني المعبد الذي أصبح أفق آفاق العرب لأنه وجد عند ملتقى الفرص التي اتخذت أساسها في أرض روحية. إن ابراهيم بن عازر نفى نفسه مع زوجته سارة، بعد أن تحدى نمرود ملك بابل، إلى سورية وفلسطين ومصر حيث أهداه فرعون جارية فتية اسمها هاجر، وولدت هاجر لابراهيم ابنه اسماعيل. ولكن ابراهيم، مراعاة منه لزوجته سارة الغيور ومسترشداً بوحي سماوي، قاد اسماعيل وأمه إلى الموضع الذي بنيت عليه، بعد ذلك، مكة. وقد أعطاه تحالفه مع السكان الأصليين، من الجرهم والقطورة، الأبناء الذين خلدوا نسله داخل حرم الكعبة التي بناها ابراهيم واسماعيل على نموذج يقول بعض اللاهوتيين انه قد جرى تصوره في السماء قبل خلق آدم وأنجز، كما جاء في القرآن، على أيدي اللذين جعلا من المنفى أرض وفاق ومأوى، من جانب ابراهيم وابنه، كما تشهد على ذلك «اللوحة» (مقام

ابراهيم) وطابع قدمه. وبعد بناء الكعبة، دعا ابراهيم الشعوب إلى القدوم إلى بيت ربهم معلناً الالتزام الاسلامي العالمي. إنها وقائع متعددة القيم والدلالات تربط شبه الجزيرة العربية بتحقيق ما يوحدها ويزودها بهوية تجسد، ماوراءها، أهداف عالم أكثر اتساعاً.

وهكذا يعطي الرجوع إلى الماضي الشرعية لنظام مقبل موضوع في علاقة متعالية ضمن التصور العام والسؤال المتجاوز للزمن المطروح على آدم، ولكنه موضوع، أيضاً، في علاقة ايديولوجية تربط، في التاريخ، شبه الجزيرة العربية بعالم الأنبياء وتربط النبي بسلالة مقدسة معادية لعبادة الأوثان. وفكرة التكرار تسود بتضمنها نموذجاً ليس هو من مستوى الحلم، من مستوى الأولي فقط، بل هو أيضاً تكرار لتاريخ فعلي معوق، كما لو كان معلقاً لزمن ما ثم عاد إلى مسرح الحاضر لينقذ مكة التي لم يعد عليها سوى الاختيار بين الانحلال والفوضى، ومراجعة قواعدها السياسية والاجتماعية والعودة إلى هدف هاشم صانع قوتها وثروتها.

وكانت مكة، من قبل الاسلام، تلعب دوراً قومياً. فالحرم المقدس ومنظومة الأشهر الحرم كانا يجعلان التجارة والأمن ممكنين بمطابقتهما، غالباً، بين الطريق التجارية والطريق الدينية، بين الأسواق والحج. ولكن الثورة الأساسية في هذا اللاتميز الأولي بين الديني والتجاري هي الصيرورة الدولية لتجارة محلية. لقد كان الفراغ هو ضعف الأمبراطوريتين المجاورتين وقصور المحتمين بهما الذين أفسدهم غرورهم. وأفادت مكة الواقعة عند ملتقى طرق متوافقة من درس هذا الضعف ووضعت موضع العمل خبرتها والطاقة التي وفرتها لها الفوائض القابلة للتصدير. وقد فاوض هاشم، جد النبي ومجهز القوافل ومؤسس الحملات التجارية إلى سورية صيفاً وإلى اليمين شتاء، مباشرة، على المواثيق التي كرست قوة مكة الاقتصادية وهيمنتها على المنطقة التي يفيد، فيها، الأمن العائد قوى جديدة. وهكذا

سقطت الحدود المعينة للازدهار وتهيأ اختراق دائرة فعالية محدودة من جانب الخاضعين للأحباش والساسانيين والبيزنطيين.

إلا أن انتشار الفعالية التجارية وظهور ديناميكية دولية كانا يستدعيان حل المسألة الداخلية: فقد كان ينبغي تصور صيغ تنسيق وتحالف متنوعة ومتكيفة تستطيع ضمان تجارة دون مخاطر. وقد ولدت فكرة «الأمة» بتأثيرها الواقعي وهالتها العالية التحديد، من جهود توفيقية، إن لم تكن توحيدية، من جانب هاشم «المفتت» الذي فتتت الخبز لينجد أهل المدينة الجياع والمواطنين المعوزين. وخلقت مواثيق الأمن والايلاف، أو أشكال أخرى، من التعارف، ما يشبه «الكومنولث» الذي كان لازدهار الأغنياء، فيه، انعكاساته على الأقل ثروة. ولاشك في أن ذلك كان وضعاً عابراً. فسرعان ما جعل منطق المصالح النفوس عصية على كل اندفاعة كرم أو تضامن بحيث أن منظومة الأمن فقدت دلالتها الأصلية. وأصبحت تحالفات محدودة (الحلف) تؤمن للأغنياء احتكار التجارة واحتكار ثمارها. ومن أجل ذلك عمل محمد، في البداية، برفق وحذر، على قدر القليل الذي كانه والداء الذي يجب أن يعالج. لقد كان مبدأ عنف كبير يسود مكة: فكان ينبغي من أجل النجاح، من أجل تكرار ايجابي للتاريخ من خلال الصعوبات المحددة تحديداً صحيحاً، ارساء شيء ما يشبه سيادة حقيقية: على اسنة الرماح خارجياً، وبالقبول على أساس ديني داخلياً. وهذه المهمة المزدوجة هي التي انجزها النبي.

وأفكار الاسلام الأساسية هي هنا، وغرض الدولة الوفاقي هو هنا. وهنا، أيضاً، العمل المنجز في المدينة من جانب الدستور الذي يقيم المسلمين أمة واحدة، ومن جانب عمل تظهر فيه الدولة بشرطة وجيش وأيديولوجية عضوية ومرنة إلى أقصى الحدود، مهما قيل عنها، ومفتوحة على الفرص تجعل النبي قاضياً وحكماً في «كل خلاف يمكن أن يظهر في المستقبل بين

الذين يقبلون الميثاق الحالي»، أي بين المسلمين. وهكذا، فإن الإسلام، التوحيدي في شبه الجزيرة العربية، عالمي من أجل أن ينتشر خارجها، ولكنه يبدو، أيضاً، تكراراً، مقدساً ونهائياً هذا المرة، لتاريخ بدىء في معرفة نموذجه، الدنيوي، ولوحي قديم، عربي وذي توجه عالمي معاً. إلا أن البنية القدسية تبدو أفضل تجهيزاً للنجاح. فهي تقيم نظاماً يجري، سياسياً، قطيعة مع الماضي الذي لايعيش، منذ ذلك الحين، إلا من الآثار والبواقي والمخلفات والتقاليد.

* * *

الفصل السابع

الأيديولوجيات التوحيدية للسلطة

-١-

من قسطنطين إلى شارلمان
أو
المدخل الكنسي إلى السلطات

بيير غريوليه

كلمة «كنيسة»، مشتقة من كلمة «ايكليزيا» اليونانية. وعندما نعود إلى أصلها، نستعيد نكهة اللفظة اليونانية التي تعني «المجلس السياسي للشعب». وبالفعل، كان أمام العهد الجديد لفظتان للتعبير عن مجمع المسيحيين: اكليزيا أو سينا غوجيه. وجرى الفصل: فقد اختارت المسيحية الكلمة الأولى واحتفظت اليهودية بالثانية. والاشتقاق يتضمن بعداً سياسياً. وسوف يحتفظ استكمال العهد الجديد بهذه اللوينة- بداهة- في لاشعوره. ولكن شبكة مزدوجة، و هذا أمر أساسي تماماً، سوف تتولى الكلمة: فالمفرد سوف يعني غير القابل للقسمة، وبعبارة أخرى جسد المسيح. ومن أجل التأكيد على ذلك، فسوف يرى شيء من المجاملة في الحديث عن «كنيسة القدس أو انطاكية...». وهكذا، فإن المجمع الوحيد للشعب يجد موضعه في هذا المكان أو ذاك. أما الجمع، هذه «الكنائس»، فإنه لايقابل المفرد إلا ليشير إلى تعددية المواقع، إلى ذلك التفرع في الشعب المدعو. وسواء تعلق الأمر بالاشتقاق أم بالنحو، فها هي الكنيسة، حقاً، واقع من هذا العالم.

ويمكن لهذه الدلالة الأولى أن تستدعي بعض الاحتياطات. أليس من المفيد أن نزن مكبة الكنيسة قبل أن نسبر النول الذي ستتشابك، فيه، خيوط الكنيسة مع خيوط الأمبراطورية؟ وأن هناك عنصراً أولاً يجب تأمله:

فما يسمى بقانون الكتاب المقدس(بعبارة أخرى، نصوص الكتابة

التي تعترف بها الكنيسة بوصفها كلام الله ومعياراً) لن يثبت حقاً إلا في القرن الخامس. ولهذا الأمر أهمية عظيمة: فالمعيارية هي الكشف عن القانوني وغير الحقيقي والفصل بينهما. إنها تطويب المكتوب على أساس الشفهي. والأثر «العهدي» يعني أن زمن التاريخ مفتوح. فمن المؤكد أن «عودة الرب» مرتقبة. ولكن، بما أننا لانعرف «اليوم ولا الساعة»، فإن نوعاً من اتخاذ موقع إقامة يصبح ضرورياً وحيوياً.

ومن الواضح، أيضاً، أن الإشارة إلى القانون الكتابي يدخل وثائق جماعات تتوارد في المسيح. فهناك ثابت ينشأ: إن الكنيسة التي تملك كلمات الحياة الأبدية هي، أيضاً، منتجة لكلمة حول «الرب». وسوف يقول الملك: اغريبا لبولس الرسول: «زد قليلاً من الجهد تجعل مني مسيحياً بمحاكماتك» (أعمال الرسل، ٢٦، ٢٨). وسوف يشهد شهيد مثل بوليكاريوس قائلاً: «أنا مسيحي». وقد انتج التحدث، كما نعلم، ظاهرتين: طرد لليهودية في مواجهة عقائدية، وكذلك، أيضاً، في إطار سلطة المراجع الحقوقية- الدينية، ثم، بعد إجلاء الوضع القانوني اليهودي- حيث كانت هناك توحيدية تسمح بالابتعاد عن عبادة الأمبراطور- اللاوجود والاضطهاد. فالكنيسة، حتى في حالتها الجنينية، لم تكن، إذن، بمنجاة عن الاحتكاك بالسلطة. فرفض «طقس» ممارسة عبادة الأمبراطور يقع، حقاً، في إعلان عن الإيمان. وهو يطرح، منذ ذلك الحين، قراءة سياسية للسلطة. والاستشهاد هو، دون شك، الشهادة في أكثر صورها جذرية. وهو، أيضاً، ممارسة سياسية. فيمكن لانجيلية المسيحيين وجذرية الشهادة أن تستدعيا «شبكات» تحسب حساباً لكتابات عهدية جديدة: مواجهة النص المتلقى والمحتفى به بالممارسات... تفحص القراءات الجديدة في دورها كإنضاج لاهوتي، اختبار عمل النص في العقليات...

وينبغي رصد صورة نص الكتابة عندما تتوصل المسيحية إلى الاعتراف بها وإلى السلطة. وسوف نقترح، هنا، نصين كصورة لـ «قراءتين مختلفتين» في حالة الاضطهاد أو في حالة الشخصية الحقوقية. ولتكن تلك الواقعة العتيدة التي يقدم، فيها، اليهود ليسوع قطعة نقدية في إطار جدل ديني حول الضريبة. وإذا أخذنا بانجيل مرقص (١٢ : ١٣- ١٧) المكرس لجماعة روما، فإننا نقرأ ما يلي: «لمن هذه الصورة والكتابة؟» قالوا: «لقيصر». ما القراءة التي ستكون لهذا النص في وضع سوف يمثل، فيه، الصليب، قريباً، على النقود والذي لن يعود، فيه، قيصر مضهداً؟ إذا فتحنا «أعمال الرسل» (ونكاد نجرؤ على القول: في أية صفحة)، فسوف نتبين سيمفونية حقيقية للسلطات والاقتصاد. وإذا اقتصرنا على الفصل الخامس والعشرين، فسوف نجد، فيه، بولس يلجأ، بحكم مواطنته الرومانية، إلى الأمبراطور. إنه لقاء مدهش بآليات السلطة! ولكن، أية قراءة «تجري»؟ بولس الذي يرفض الشهادة ليذهب إلى روما؟ بولس رسول، ولكنه مواطن أيضاً؟ بولس المعترف بسلطة امبراطورية؟ إن قراءة هذا النص في قطبي «كنيسة الاضطهاد» و«كنيسة القسطنطينيين» توفر روحات وجيئات متعددة.

ربيع الكنيسة

قسطنطين أو مفتاح الأحلام

بين عامي ٢٨٠ و٢٨٥، ولد فلافيوس فاليريوس قسطنطينيوس. وهو ابن كونستانس الأول ومحظيته هيلانة، وهي تلك التي سوف تطوبها الكنيسة قديسة ناسبة إليها «اختراع» -اكتشاف- الصليب. وقسطنطين هو، قبل كل شيء، رجل حياة عسكرية لامعة ومتخصصة في المناطق الحدودية. وهذه السمة الأخيرة ليست عديمة الأهمية. فقد كانت المسيحية، في توجهها، «خارج الأسوار» قبل أن تكون «خارج القانون». وقد كان لها،

بعد كل شيء، مع أصحاب النزعة اليهودية في «أعمال الرسل»، ما يغريها بأن تكون منطقة حدودية لليهودية، وانتشرت في حدود تناثرت الشتات.

وإن ادعاء الإحاطة بمعتقدات قسطنطين أكثر من صعب. هل كان، هناك، في البداية، نوع من التوحيد يتعايش، فيه، الابهام والتسامح؟ هل كان بعيداً عن التدين الأبوي؟ «الله موجود.. لقد حلمت به»: في عام ٣١٠، اقنعته رؤية أولى، حلم أول، في غران الواقعة في جبال الفوج، باعتناق ديانة من نموذج شمسي وأبولوني. وفي عام ٣١٢، قبل معركة جسر ميلفيوس التي سحق، فيها، ماكسانس، بالضبط، وضع، كما قيل، على دروع رجاله علامة غامضة. وهنا يحمل التفسير دلالة. وينبغي أن تدع التفسيرات المسيحية لراية الصليب الرومانية مكانها لتفسير أبسط: فيمكن أن يفترض، فيما يتصل بالصليب، أن الأمر يدور حول حرف × المكرر ثلاث مرات كرمز للتأكد من النصر ولثلاثين (×××) سنة حكم. وواقع المبادرة يلتقي بالأسطوري: إنه نوع من الدعوة مثل «التحقوا بخوذتي البيضاء»، نوع من غمزة عين لمقاتليه في اتجاه النجاح. ويجب التدقيق في أحاديث المؤرخين المسيحيين التي تشير إلى رواية ثانية وعلامة ثانية مسيحيتين صراحة، إلا أنه يجب الاصغاء إليها: وبالفعل، فهناك اجماع. فعام ٣١٢ هو عام ميلان الميزان بالنسبة لقسطنطين وبالنسبة للمسيحيين. وسوف تجسد السنة التالية هذا الانتقال. فسوف تحصل الكنيسة الهامشية على الاعتراف بوجودها وتدخل في تيار السلطة. وعقب السلام السيف والوحوش بوصفه الخطوة الأولى في صعود عجيب السرعة. ودخلت المسيحية التي سمح بها عام ٣١٣ الواقع السياسي بصورة مشخصة جداً: فقد أصبحت تستطيع تلقي المال واكتشفت امتياز الاعفاءات الضريبية. ولن يتوقف تسارع الحظوة الامبراطورية: فمنذ عام ٣١٥، ظهرت الرموز المسيحية على النقود، وفي عام٣٢٣ حذفت الرموز الوثنية. ولاجدوى من الالحاح، فنحن نعرف

القدرة الدعائية الخارقة التي يتيحها مثل هذه الحظوة. وفي حين تعددت أماكن العبادة (بمدخل مختلف جداً عن مدخل الكنائس الحديثة)، حققت الكنيسةقفزة إلى الأمام في الشخصية الحقوقية. فمنذ ذلك الحين، اعترف بصلاحية الأحكام الاسقفية حتى في الحق المدني وصار في مقدور «الكنائس»، من جهتها، أن تنخرط في السيرورة التملكية على اعتبار أنها أصبحت تتمتع بالقدرة الارثية.

وكان سخاء العطايا الاقتصادية والمالية يحمل بذرة القوة الكنسية والكهنوتية. إلا أنه ما من مبالغة ممكنة في تمييز التواريخ التالية: فقد أصبح في مقدور المسيحيين الوصول إلى منصب القنصل، عام ٣٢٣، وإلى محافظة المعسكرات الرومانية عام ٣٢٥، وإلى محافظة روما عام ٣٢٩. وبعبارة أخرى، ارتسم تغير «إداري لصالح إعداد سريع للمناصب العليا. وأصبح للكنيسة قدرة مالية واسهمت، من خلال رعاياها، في آليات الحكم. وواجهت البنية اللاهوتية منظومات تنظيم واسعة الأبعاد. ولايمكن لتواريخ - كالتالية- إلا أن تشخص موقفاً من المستوى الأول: ففي عام ٣١٨، منعت التضحيات الخاصة والسحر والقراءات في أحشاء الحيوانات في بيوت الخاصة: فكنيسة الشهداء انفتحت على كنيسة المشرعين.

وينبغي، بداهة، إجراء تمييز دقيق: فهل كان الصعود المسيحي، في بعض الحالات، من صنع الكنيسة الخاص، أم كانت تدين بكل شيء لارادة الأمبراطورية الخاصة؟ فرص منتهزة أم امتيازات ممنوحة؟

إلا أن الذي أعطى أو أوهم ليس سوى مسيحي طرفي، مبتدىء في التعليم المسيحي كما سيقال. ولا يمكن الامتناع عن سؤال: لماذا لم يجتز قسطنطين خطوة المعمودية؟ ولماذا، خاصة، «لعب الورقة المسيحية»؟ أهو حدس خارق لدور المسيحية كرباط موحد للامبراطورية؟ أم قراءة «ايديولوجية» تبينت صعود ديانة لاتغلب وذات نجاح سريع؟ أم اقتناع

شخصي؟ ان قسطنطين «المسيحي» رجل بارع . فإذا كان تفضيله الشخصي يتجه إلى الكنيسة، وإذا كان يقدم لها وسائل الغلبة على الوثنية، فإنه يبقى حذراً ويدع وثنيي الأرياف والجيش في سلام . ووضعه، بوصفه غير معمد، يضعه خارج متناول السلطة الكنسية . وهو سوف يستدعي، دون شك، بعض مجامع الكنيسة الكبرى . إلا أنه سيبقى، عقائدياً، متقلباً : ففي نيقية، عام ٣٢٥، حيث تأسس كيان الأورثوذكسية (التقليدية)، قدم مساعدته لإدانة الآريانية . إلا أنه سوف يستدعي الآريانيين وينفي اتناسيوس بطل استقامة الإيمان دو ن كلل . وقد مات مسيحياً . - عمده على فراش موته . . أسقف ارياني . . . وترك إرثاً : اسمه الذي يعمد عقيدة يحتمل انها لم تكن عقيدته، والمسؤولية الكاملة، الكبيرة جداً، عن آلية التعقيد تغطيها .

القسطنطينية

الكلمة مغرية بقدر ما هي جذابة وغير مضبوطة بسهولة . وقد عاشت لتصبح لازمة : فكثيرون هم الذين حيوا الفاتيكان الثاني بوصفه تصفية للكنيسة القسطنطينية .

وإذا أعدنا قراءة التواريخ التي تتخلل مخرج الكنيسة- الأمبراطورية ذا الحدين، فإننا نستطيع وضع الخطوط الكبيرة لملف أول : فمنذ اليوم الذي اتخذ، فيه، الحكم الأسقفي قيمة قانونية، منذ اليوم الذي توصل، فيه، المسيحي- المشبوه، في الأمس، باللاوطنية- إلى المناصب العليا، أصبح واضحاً أن الكنيسة انتقلت بسرعة كبيرة من الهامشية المطاردة إلى موقع التسامح لتصبح، بعد ذلك، جامعة . وهذه التقلبات تعبر بوضوح عن عقد صلات مع السلطة . لقد حصلت آلية مكوكية : فقد حملت المسيحية، شيئاً فشيئاً، إلى الأمبراطورية رباط التوحيد وغنى ابداع عقائدي : تأمل العلم المسيحي، تهذيب العلم الكنسي . و«انسابت» الكنيسة في المتاهة الادارية للامبراطورية . وهنا أيضاً، أفرزت، شيئاً فشيئاً، تنظيماً دقيقاً جداً، ولكنه

كاريسمي جداً، لإنشاء آليات تسلسلية وضابطة خاصة. والآلية المجمعية كاشفة في هذا الصدد. فهي تصقل نجعاً يساعده الأمبراطور. فهو الذي يستدعي، فعلاً، المجامع. وسواء ادار الأمر حول تواطؤ أم نجع، فالواقعة قائمة. وسوف تبين بعض التواريخ السلطة التركيزية وذات الأبعاد الأمبراطورية للظاهرة المجمعية:

نيقية الأول (عام ٣٢٥): ٣١٨ اسقفاً شرقياً، ٣ أساقفة غربيين.
القسطنطينية الأول (عام ٣٨١). : ١٥٠ أسقفاً شرقياً.

خلقيدونية (عام ٤٥١): ٦٠٠ أسقف شرقي، ٥ أساقفة غربيين، اسقفان افريقيان.

القسطنطينية الثاني (عام ٥٥٣): ١٥٤ اسقفاً شرقياً، ٦ أساقفة غربيين. القسطنطينية الثالث (عام ٦٨٠ - ٦٨١): ١٧٤ أسقفاً شرقياً.

نيقية الثاني (عام ٧٨٧): ٢٦٣ أسقفاً شرقياً.

ويجب أن ننتظر حتى عام ١١٢٣ كي يصل الغرب، مع مجمع لطران الأول، بقوة (٣٠٠ أسقف كلهم غربيون هذه المرة).

ولاشك في أن الأسلوب، المنهج المجمعي من مستوى لاهوتي. ولكن مثل هذا التركيز من الأساقفة المستدعين من جانب الأمبراطورية، وفي حضوره مكان للاعلام وتوزيع السلطات. وهو، بالتأكيد، وسيلة، في السهر على الوحدة بالنسبة للامبراطورية. ويمكن أن نتبين ذلك إذا أخذنا حالة الهرطقة النسطورية. ففي عام ٥٥٣، استدعى الامبراطور جوستينيان الأول مجمعاً بشأنها وذلك على الرغم من المعارضة القاطعة للبابا فيجيليوس: ومضى الامبراطور إلى درجة اختطاف البابا (ونابليون لن ينسى هذا الدرس) لارغامه على منح دعمه للعملية. وقد رفض فيجيليوس كل

مشاركة ولم ينصع إلا متأخراً جداً في اعترافه بالقرارات. وفضلاً عن ذلك، اقتضى الأمر الانتظار حتى عام ٥٩١ من أجل أن يعطي البابا غريغوريوس موافقته.

وقد سار المكوك، في الاتجاه الامبراطوري، بصورة جلية جداً: ومثال الهرطقة المشار إليه يبقى، هنا أيضاً، كاشفاً جداً. فمنذ وقت باكراً جداً، كان على المسيحية أن تواجه العقبة المخيفة، عقبة الخلافات العقائدية والانضباطية، وهي أخطار مخيفة بالنسبة لوحدتها. أن العهد الجديد، إذا اكتفينا بمثالين، يروي قصة المواجهة بين بطرس وبولس واحتجاجات بولس على «هذا ليس العشاء السري للرب»: فمسألة الوحدة الكنسية تلامس جوهرها. وقد ارتسم، في عهد الاضطهادات والتوترات المحتومة، جهد لتجاوزها. وفضلاً عن ذلك، فقد كان الاستشهاد، الشهادة القصوى، يوفر ناظماً وقاسماً مشتركاً. ومنذ أن ظهر السلام وحرية الوجود تفجر هذا القاسم المشترك. ويمكن أن يقال أن «الهرطقات الكامنة» أصبحت، في هذه المرحلة، مجال هرطقة جغرافية وحلفاً عقائدياً كبيراً. وكان يمكن كشفها والإشارة إليها ووصف بدعتها. وسوف تقوم المجامع بهذه العملية مزودة بسلطة قضائية وقهرية. وتوطدت استراتيجية السلطات الخاصة بالكنيسة: الحرمان والخلع. وكان كل هذا سيبقى مجرد كلمات، أو ضعيف الكفاية على الأقل، دون الاسهام الامبراطوري. فالأمبراطور، وهو الذي يستدعي المجمع، له مكانة فيه: فالطعن في الآلية المجمعية يمسه إذن، مباشرة. وأخيراً، فإن القوة الامبراطورية تظهر جهازاً في «التكنولوجيا المجمعية». فنقل الدعوات والاعلان عن القرارات لايمكن أن يتما، على نطاق واسع، إلا بفضل البريد الامبراطوري. ومجمع خلقيدونيا - بحضور ٦٠٠ أسقف - كان، بالنسبة للكنيسة، انتقالاً إلى إشكالية كان، فيها، على الكنيسة الصوفية أن تصنع أيضاً، وبصورة حاسمة، شبكة العلاقات بين

الكنائس. وكانت الأمبراطوريةمنشئة السلطات الكهنوتية بكل معاني هذه الكلمة. وكان هذا الحضور «الناجع» للامبراطور، بدوره كحامي العقيدة المستقيمة، من طبيعة تدع له سلطة تقييم ونفوذ إلى أكثر وثائق الكنيسة سرية، وكذلك، أيضاً، أكثرها اصطباغاً بالسياسة. ويمكن أن نضرب مثالاً على ذلك بتخطينا القرون.

فالسياق يملك دلالة الولادة نفسها. ففي عام ١٩٠٣، ولدى وفاة البابا ليون الثالث، اجتمع معزل الكرادلة لانتخاب البابا الجديد. وقد اقترب الكاردينال رامبولا «المرشح الفرنسي» من عدد الأصوات المطلوبة. وعند ذلك نهض الكاردينال كوزييلسكو- بوزيانا، الأمير- الأسقف لكراكوفيا وأطلق الفيتو الامبراطوري: «يشرفني، وقد دعيت إلى هذا الاجتماع من جانب سلك رفيع جداً، أن أرجو نيافتكم، بوصفكم رئيساً للمجمع المقدس ونائب بابا الكنيسة الرومانية المقدسة، أن تتفضلوا بأخذ العلم بما يلي، لمعلوماتكم الخاصة ولاعلانه بصورة رسمية: باسم السلطة الامبراطورية لفرانسوا جوزيف، امبراطور النمسا وملك هنغاريا، يعلن صاحب الجلالة الرسولية مقرراً استعمال حق وامتياز قديم، اطلاق فيتو استبعاد ضد صاحب النيافة، وسيادة الكاردينال ماريانور امبولاديلي تندارو». وقد أعلن المعزل، بالتأكيد، غضبه وبطلان الوثيقة الأمبراطورية. ولكن الكاردينال سارتو (بيوس العاشر) هو الذي انتخب وليس رامبولا. فالقسطنطينية تتجاوز، إذن، تجاوزاً واسعاً قسطنطين وخلفاءه الأقربين. وسوف يعطي منظر عبقري، الافريقي «أوغسطين هيبون» هذه السلطة عقيدة سوف تبلغ، خلال القرون، قوة وقيمة اجماع عظيمتين.

أوغسطين ومدينة الله

إذا كانت اسطورة قسطنطين قد أفادت من موهبة الكتاب المسيحيين، وإذا كان شطر لايستهان به من الكتابات المسيحية يشير- منذ ذلك الحين- إلى

خيارات ومسارات، فإن أطروحة الكنيسة في علاقتها بالسلطة الأمبراطورية ظلت ضمن ممارسات منظرة تنظيراً ملتبساً جداً. وكان يلزم مصمم، مخرج. وسوف يكون أوغسطين هذا المخرج. ومجرد كونه افريقياً ولاتيني اللغة يعطي دلالتين. فهو متحسس بمسائل الحدود والوحدة الاقليمية. إنه رجل لغة سوف تنتهي بأن تتنصر وتصبح لغة الكنيسة، لغة تقليدية السلطات. إن كل شيء قد صنع من أوغسطين طليعة قراءة للسلطات: البلاغة، كلمة موهوبة ومدوية، كتابة ثابتة. وكانت هناك، أخيراً، ممارسة للهرطقة: فأوغسطين، ابن الأرملة المتعسفة مونيك، كان يعرف ما يتحدث عنه. لقد تاه، سافر واستقر في أرضه الافريقية. لقد التقى امبرواز، اسقف ميلانو رفيع المقام. وبصورة أدق، إنه لم يلتق، دون شك، على الرغم من طموحاته، إلا بمواعظ امبرواز التي ستطبعه بطابعها أبداً. وكانت كل موهبته، مهما بلغت اصالتها، تحتفظ بقناعة: إن هناك قدرة على الاغراء والتأثير في إعلان جيد النوعية عن البهاء الالهي. ونحن نقول، هنا، بين معترضتين، إنه يجب الارتياب، بعناد، بكل موجز وإرجاع القارىء إلى مؤلفات أوغسطين: إن السياسة، لديه، هي، أيضاً، لقاء مع الشعر. واللقاء مع الوعظ الامبروازي هو اللقاء مع شخصية امبرواز: فقد كان، وهو اسقف ميلانو منذ أحد عشر عاماً، حاكم المدينة ومقاطعة ليغوريا السابق. و«حكاية» وصوله إلى الأسقفية معروفة. فقد شغر كرسي ميلانو، وانقسم الشعب ولم يبرز أي مرشح، ووصل الأمر إلى الاشتباك بالأيدي. وقد قرر امبرواز أن يأتي شخصياً، لاعادة النظام. ودخل مع قواته وسط المشتبكين. وحاول تهدئة النفوس. وقيل أن صوت طفل ارتفع، وسط الصخب، هاتفاً: «امبرواز للاسقفية». وكان الأمر كذلك. فقد توفر اجماع وانتخب بـ «صوت الشعب» و«صوت الله» معاً. وإنه لأمر ذو دلالة أن يصبح حاكم اسقفاً. وقد ترك ذلك آثاره.

وإذا فحصنا مواعظه وتعليمه الديني، فإننا نجدها معبرة. فعندما يتحدث إلى المعمدين الجدد عن الخطيئة بلغة الدين، فيجب أن نقيس براعته. وإذا كان الأسقف يعلن، باقتناع عميق، الخبر الطيب، خبر الخلاص . . . ، فإن الحاكم السابق ينجده بمعرفة معممة للمفردات الاقتصادية والحقيقية. وهؤلاء اللومبارديون مفتونون بهذه السلطة وهذا اليسر . . . بهذا التواطؤ مع غنى مدينتهم. فأوغسطين عاش، إذن، ثلاث سلطات. سلطة أمه وسلطة المانويين الذين يدين لهم بصعوده السريع (ألم يوصوا به محافظ روما، سيماكوس رئيس حزب الوثنيين؟!) وسلطة امبرواز. وقد جعل، وهو الخطيب والمجادل المرهوب الجانب، من مقره في هيبون منير وعظ ومكتب عمل ومكاناً رعوياً ومركز قيادة ضد الهرطقة. وكان امبرواز قد أعلن للامبراطور يوليانوس أن خيانة الامبراطور هي خيانة لله. وبعبارة أخرى، فإن الولاء واستقامة الأيمان متداخلان. وأوغسطين عبر عن ذلك صراحة، في عبقريته ولا شعوره كازدواجي، في آلية «المدينتين» التي انتجها بحماسة وسلطة لانظير لهما.

مدينتان: تعايش سلطتين، مدينة هذا العالم ومدينة الله. إن المسيحي والمواطن يندمجان، يتوضعان فوق بعضهما بعضاً في مدينة العالم، ونكاد نقول انهما يشتركان في الاحتفاء بهذا اليومي في حياتهما. وعند ذلك، تستطيع المدينة البشرية أن تتوق إلى قدس السماء: والكتابة تسميها «أمنا». وأوغسطين لم يكن يستطيع أن يجهل ذلك. فابن مونيك ماثل، أيضاً، في أسقف هيبون. وحب مدينة الله ليس عائقاً في وجه المدينة الأرضية. فالمبادىء التي تنشئها وتؤسس ديناميكيتها «لا تفعل شيئاً خلاف اظهارها، بمزيد من النجع، اقتضاء ما تريد الحصول عليه قوانين المدينة». وتنبثق، مع أوغسطين، أطروحة المسيحي المواطن الكامل، فرد الرعية الأمين الذي لايطيع القوانين فحسب، بل يصبغها، أيضاً، بسلطة عليا، صوفية. والحركة

المنطقية للبيان الأوغسطيني تقيم تطوبياً لروما. فهي تبدو، بصفاتها البشرية، بمثابة يوحنا معمدان هذه المدينة الالهية. وإذا كانت لا توجدها، فإنها، على الأقل، تكونها في واقعيتها. وبما أن كل الحركة الأوغسطينية تعود إلى الحب، فإنها تقيم طاعة السلطات على الحب. وحتى لو كانت هذه السلطة ظالمة، فإن المواطن المسيحي ملتزم بالخضوع لها. فمعاناة الظلم أفضل من التمرد. واحترام النظام القائم يجد، إذن، لدى اوغسطين، لاهوت اله يقيم النظام. ومن البديهي أنه يجب الانتباه إلى الفروق الصغيرة وقراءة ذلك في اجمالي الشعري، في العمل الكامل الذي ينسج انتباهاً عميقاً للرسالة الانجيلية. ولكننا إذا سلمنا بذلك. فيجب أن لانغفل، أبداً، عن كون الموهبة الأوغسطينية نقطة انطلاق ممارسات غريبة. إن أوغسطين ليس المفتش الكبير، وهو ليس إلا معلمه. لقد رسم الخطوط الكبيرة للاهوت التفتيش. ورسالته الخامسةوالثمانين الشهيرة الموجهة إلى ضابط كبير كان يتردد في تحطيم الهرطقة الدوناتية كاشفة. وسوف يجد سطر من كتاب «حول الهراطقة» مكانه، بعد قرون، في عتاد ضروب القمع في أرض أفريقيا. وأوغسطين يؤكد، فيه، بكل براءة المثقف، إنه يجدر، حيال الهرطقي، الحصول على اعتراف. ومن أجل ذلك يجب اتخاذ الوسائل اللازمة: اللجوء إلى استجواب مدقق بموجب عبارته «الاستجواب المدقق يؤدي إلى الاعتراف». وإذا كانت الترجمةسهلة، فإنها تفتح الطريق لترجمات أخرى أكثر تلويناً لن يضر، فيها، الجهل باللاتينية، أبداً، بالبراعة في التعذيب وبمعرفة خصائص الكهرباء أو مبدأ أرخميدس: «كل جسم يغوص في مغطس...».

حياة الكنيسة

سلطة تنظيم

لم تجد الكنيسة نفسها عزلاء عند ساعة السلام القسطنطيني. فقد كان وراءها ثلاثة قرون من الوجود وإعلان الإيمان. وكانت رسائلها التي قامت، في الاضطهاد، على الخدمة، مستعدة لتولي السلطة. وكان البابا يعرف، من قبل، مكانة عظيمة ومتزايدة. وأولويته الشرفية في الكيان الاسقفي كان مرحلة أولى. وقد عمل على أن يكتسب الأولوية في التشريع بفضل الاتساع الكنسي، ثم، بعد قليل، بفضل أزمات الامبراطورية وتراجعاتها. أنه لم يكن، بعد، من يستدعي المجامع، ولكنه كان يمنحها موافقته. وهنا، أيضاً، حمت الآلية المجمعية- حيث ينضج اجماع وتواصل وتقابل- بابوية كانت ماتزال هشة وجنبت المكانة البابوية من أن تتأرجح بموجب ضرباتها السلطوية. وكان الأساقفة، بمواقع إقامتهم المدينية، يشهدون، أيضاً، على الاختيار المسيحي للمدينة. فكان كل منهم يحكم كنيسة محلية. إلا أن الآلية المجمعية كانت تجعله ينفتح على اهتمام بكل الكنائس. وكان محاطاً بكهنته الذين كان يحيي، معهم، القداس، ولكنه كان يحيي، أيضاً، سلطته الرعوية. وخلق تقسيم معين- على مستوى أعلى- المقاطعة وعلى رأسها رئيس أساقفة. وأخيراً، كان هناك، على مستوى أعلى، البطريرك. لقد نقلت الكنيسة كل شيء عن الامبراطورية، ولكنها اخترعت، أيضاً- بمتحها من عتادها الكاريسمي- تنظيماً: فالسلطات كانت تسير وتصقل فيها. إلا أنه يجب أن نلح على كون سلطة اعلامية ملحوظة قد نسجت. وفي اليوم الذي حصلت، فيه، الكنيسة، على حق مصاغ، سارت القرارات والملفات في اتجاهي حياتها التسلسلية. وشكل الكهنة، في مرحلة أولى، تاجا حول الأسقف، وكانت الوحدة الكهنوتية جلية. إلا أن خلق أماكن عبادة سبب،

شيئاً فشيئاً، استقلالاً نسبياً. فمنذ القرن الثالث، يشير أوزيبيوس إلى أسماء أساقفة ريفيين. واشتقاق الاسم الأصلي يشير إلى الطفرة التي تنطلق: فلا يدور الأمر حول أساقفة ريفيين. واشتقاق الاسم الأصلي يشير إلى الطفرة التي تنطلق فلا يدور الأمر حول أساقفة بل حول من سموا بصواب، «أحبار قرية». وقد جهز تشريع مجمعي كامل- والخوارنة، دون شك، على نطاق محلي- حواجز لتحطيم مغريات الأسقفية لدى كهنة القرى، أي مغريات الاستقلال التي كانت الممارسة الرعوية تفتح بابها أمامهم. وفي القرن الخامس، تحرك منع التعدد: فقد أصبح الكاهن في خدمة جماعة معينة وكان ذلك نمواً للكنيسة ولكنه كان، أيضاً، جرأة: فالمدينة، وحدها، تملك القدرة التشريعية. إنها مزودة بقضاة ومجالس. فالمبادرة الكنسية تنفتح، إذن، على الظاهرة الرعوية. وقد انتشرت في الحرم الحقوقي للأرياف، لدى هؤلاء الوثنيين الذين اتخذوا تسمية المسيحية أكثر من كونهم قد بشروا بالانجيل. وقد وجدت الأجهزة الكنسية مؤسسات تتكيف مع صيغة الكنيسة وواجباتها.

سلطة تتحدث

إن أجزاء مؤلفات آباء الكنيسة، وهي شهود لا تدحض شهاداتهم، تصف ما يشبه خروج المعذبين والمضطهدين من مصر. فالسلطة الدينية مجهزة برأس مال ثقافي غزير: كتب، عظات، مراسلات، ابداعات أدبية وطقوسية. لقد كتبت المسيحية كثيراً وانضجت، أيضاً، خطاباً مسيحياً: كلمة، تبشيراً. والوعظ، فعل الكلمة الطقوسية، هو مدى يعطي دماً جديداً للسلطة المسيحية التي هي القداس (ليتورجيا). والكلمة العلمانية، ليتورجيا وهي، في اليونانية، الخدمة العامة، اتخذت معنى مسيحياً مطلقاً. والسلطة الكنسية هي ذلك أيضاً. إنها تقوم على تكوين معجم: إنها اختيار عقلانية. أي لغة ليتورجية. وقد احتفظت كنائس الشرق، بصورة طبيعية، باليونانية.

أما كنيسة روما، فقد اختارت اللاتينية. وكذكرى من هذه الأزمنة، ما زالت كنيسة روما تحافظ، حتى، أيامنا هذه، على ثنائية اللغة. ويجب أن نلح على القدرة التكاملية لليتورجيا: فعن طريق صلواتها ومواعظها تنتقل التطويرات اللاهوتية للمجامع. وسلطتها القهرية عن طريق الحرمان جلية. والليتورجيا عرفت، منذ ذلك الحين، سلفييها وأصولييها. ويكفي أن نذكر بقضية كيريلوس وميتودوس. فهي، وقد حدثت بعد شالمان بقليل، تعطي مثالاً على العلاقات بين السياسي والليتورجي. فقد كان راهبان، كيريلوس وميتودوس، يبشران بالانجيل في مورافيا الكبرى (تشيكوسلوفاكيا). وقد خلقا ليتورجيا باللغة (السلافونية). وأطلق أساقفة جرمانيا، لأسباب سياسية، زمجرات حقيقية. فقد أدركوا أن القداس باللغة المحلية يعادل وحدة قومية وعدم تمثل جرماني مقبل. واستند احتجاجهم إلى تفسير مذهل: فإعلان بيلاطوس على الصليب كان مكتوباً باللغات العبرية واللاتينية واليونانية. فهي، إذن، اللغات المقدسة الوحيدة. وأيد البابا المبادرة السلافونية، فضاعفت الاسقفية الألمانية، إذ ذاك، شكاويها. وبدا أن السلافونية قد انتصرت. فقد ثبت البابا يوحنا الثامن موافقته قائلاً: «ليست ثلاث لغات هي التي تسمح لنا السلطة المقدسة بتمجيد الله بها، بل بكل اللغات». فقد كان على الأسقفية أن تلجأ إلى التزوير لتبطيء من تجربة سوف تكون جزئياً، في المستقبل، سياجاً ضد الجرمانية ورباطاً بين الأمم السلافية.

وقد اهتم الأباطرة بهذه القدرة الليتورجية: فمثول الامبراطور في قلب الصلاة والاشارة إليه في الصلاة القربانية، يعطي مكانة عظيمة. وقد قدموا مذابح فضية للكنيسة. وفي ذلك الحين لم يكن للكنيسة سوى مذبح واحد والكرم الامبراطوري قرينة سلطة. فليست هذه المذابح المتعددة

للكنيسة الواحدة سوى موائد يضع عليها الشعب هباته في صلاة التقدمة، وهذه الهبات تستريح على الموائد الامبراطورية. هل كانت تجمع تحت إشارة سلطة ذبيحة الامبراطور، سيد خيرات هذه الأرض، الوحيدة؟ أكانت علامات على كون الخزائن الليتورجية تمرر، بين الشعب والمذبح، رأيا في السلطة؟

الكنيسة في العاصفة

إذا كان العقائدي يجهد في النطق بالايمان، فمن الواضح أن ذلك يطرح، ضمن مدى معين، مسائل حول الاجماع. فقد صادفت الكلمة العقائدية المسيحية- سلطة التقليدية-، بسرعة كبيرة، توترات. فقد سرت بدع. والكنيسة أصيبت بحمى سرعان ما نقلتها إلى الأميراطورية.

فقد علّم كاهن من الاسكندرية، آريوس، عقيدة تنكر الوهية المسيح، في حين عارضت طوائف مقدونية ألوهية روح القدس. وأنكر نسطوريوس أن تكون مريم أم الاله وعارض أوتيشيس وحدانية الطبيعة في المسيح ورفض وحدة الجوهر بين جسده وجسد الإنسان، وكل ذلك يمكن أن يبدو بيزنطياً. وهذا صحيح، لاسيما وأن كل هذه الهرطقات تلونت، حسب المكان والزمان، بألوان لاتصدق. إلا أنه كانت هناك، وراء هذا التخمر، رهانات متنافسة. فإذا لاحظنا المواقف العقائدية البدعية رأينا ابعادا تمس السلطة، على الأقل، إن لم تكن سياسية. فآريوس الذي زعزع عقيدة التثليث وانكر الوهية المسيح كان ينسف السلطات. وإذا أخذنا مثالاً لايفرض علينا الدخول في العرض المعقد للمسارات التثليثية، فإننا نستطيع ذكر معارضة الأيقونات. فمهاجمة التصويرات المادية للألوهية أو القداسة هو- بحماسة نفور- العودة إلى بنى يمكن، فيها، بسرعة كبيرة، معارضة الصور الامبراطورية وحيث تسجل النخب، أيضاً، سلطة على الشعب الذي يطالب بتمثيلات محسوسة.

إن البيزنطية الظاهرة تستر الأخطار. فلم يعد الأمر يدور، بالنسبة للامبراطورية، حول كشف الصراع العقائدي على المستوى الفردي، بل على نطاق مناطق كاملة، بل على نطاق الامبراطورية بكاملها. وإذا كانت الهرطقة كسباً على مستوى الانضاج اللاهوتي، فهي كانت تهدد بأن تودي بالكنيسةوالأمبراطورية. فقد كانت سلطة مضادة: وفضلاً عن ذلك، فسرعان ما ازدوج الملف العقائدي بخصومات وشيع، بمؤامرات بلاط وتلاعبات. وأخيراً، فإن الميدان العقائدي الذي يتحمس له الشعب كان حافزاً لضروب الفوضى والفتن والمشاجرات. ويمكن أن نحكم على المناخ الشعبي من رسالة لغريغوريوس من نيسه: «إذا سألت الصراف عن أسعار العملة، فإنه يجيبك حول المخلوق وغير المخلوق. وإذا دخلت لدى الفران، فإنه يصرح لك بأن الأب أكبر من الابن. وإذا ذهبت إلى الحمامات، فإن خادم الحمام يتناولك: فلا مجال، أبداً، لمعرفة ما إذا كان حمامك ساخناً، بل أنك تبشر بأن الابن منبثق من العدم» وكل ذلك كان يجري في مناخ أساقفة منفيين، مخلوعين أو منخرطين في مواعظ عنيفة: لقد كان ذلك شيئاً من «الوسترن» اللاهوتي. وسوف يقول بعض المؤرخين، فيما بعد ليعبروا عن الأهواء، إن قضية الصقلي، في ملف الهرطقة الدوناتية، كانت شيئاً يشبه قضية درايفوس: إن اللاهوت قد انفتح على الدعاية: فآريوس يؤلف أناشيد يجري تداولها في كل الأمبراطورية عن طريق البحارة. وفي الجانب التقليدي، يخترع امبرواز «احتلال الكنيسة». فعندما أعطت الامبراطورة جوستين كنيسة للأريوسيين، أغلق امبرواز وشعبه على أنفسهم في المكان المقدس، ومن أجل أن يصمدوا، غنوا: وهكذا أدخل امبرواز الترتيل إلى الكنيسة! ولكن، بينما كان يجري التمزق، وبينما كان اللاتينيون يغنون والاغريق يماحكون حول الملائكة.. كان البرابرة يقتربون.. وكانت الصلات بين الشرق والغرب تنحل. وسرعان ما أصبرت الصدوع حفراً. لقد كانت امبراطورية معينة تحتضر.

الكنيسة واختلاط الشعوب

رقعة الشطرنج الواسعة في الأمبراطورية هي التي عرفت، فيها، الكنيسة الاضطهاد ثم الحظوة. وعدل صرع نسب القوى. لقد فقدت روما، شيئاً فشيئاً، وضعها كعاصمة امبراطورية. فالأمبراطور لم يعد يقيم فيها ولم يعد ينبغي، منذ فالنتيان الثالث، الاعتماد عليه من أجل أن يكون مدافعاً مشخصاً وناجعاً عن الكنيسة والإيمان. وكان هذا الصعود للشعوب البربرية يمكن أن يكون، بالنسبة للكنيسة، نهاية أو انطلاقة. وكان، في كل الأحوال، مسألة شائكة: فقد كان عدد من معتنقي المسيحية، فوق ذلك، أريين، وعند ذلك، فالاختيار هو بين انفتاح على البرابرة أو خضوع، أو تبعية، للامبراطور البيزنطي. وكان ذلك وضعاً مقلقاً لكنيسة تراثية ولكنها، أيضاً، تبشيرية. وفي عام ٤٧٥، سجل اسقف كليرمون، سيدوان ابولينير، هذا الشعور قائلاً: «أخاف على أسوار روما أقل مما أخاف على قانون المسيح». وبالفعل، فلم يبق، بعد وقت قصير، عاهل كاثوليكي في أوروبا: فتسعة أعشارها كانت أقاليم آرية، في حين كان الباقي أرضاً وثنية، إلا أن فرصتين عرضتا للكنيسة:

الأولى، مع الآري تيودوريك، وكان رجلاً متسامحاً، فشلت. أما الثانية - وكانت الجيدة - فكانت مع كلوفيس. فعن طريقه أصبح الفرنكيون العاملين على إعادة الكاثوليكية. وكان كلوفيس قسطنطيناً غربياً. . بأحلامه وبإله كلوتيلد الذي وهبه النصر.

ومكان معمودية كلوفيس في أهمية انتصار تولبياك: رامس ٥٠٦. ففي هذه المدينة التي أصبحت مدينة الملكية المقدسة، جر كلوفيس شعبه إلى الايمان. ومنذ ذلك الحين، كبح الخطر الآري الذي وقع بين فكي كماشة البيزنطي والفرنكي، ولكونه دون بنية أو تسلسل رتبوي، فإنه قد تفكك، في نهاية المطاف، دون أية مشكلة. وكان شارلمان هو الذي أجهز عليه. وأتت الكنيسة على الخلاص ودمج حاميها ومنقذيها بها معاً.

غريغوريوس، بابا تجديد

عندما سقطت الحمى الآرية، ظلت الكنيسة في حالة ضعف. والذي كرس نفسه لاعادة إعطائها القوة والسلطة هو بابا ذو مكانة- غريغويوس الكبير. ولم يكن رجل قطيعة. فقد أفاد، في القسطنطينية، من الصداقة الامبراطورية، وكانت له، كمحافظ لروما، معرفة متينة بالمسائل السياسية. وكان، من جهة أخرى، مجرداً من الغرض: فلم يقبل انتخابه، وقد اجتذبته الرهبنة، إلا بأمر امبراطوري.

وتكشف الرجل الذي لم تتحقق رغبته في الرهبنة عن اداري لانظير له: فقد أثارت موجات الطاعون والغزو اللومباردي والمجاعة فعاليته ونجعها. وقام باسترداد قوي للامساك بزمام تراث الكنيسة وزوده بإدارة تابعها شخصياً. وإعادة بنينته تتصف بالضبط نفسه.

كانت عودة ما إلى الانضباط تبدو له أمراً أساسياً. وأبعد رئيس الشمامسة لوران، و بعبارة أخرى الوزير، عن إدارة الكنيسة. وهكذا آلت سلطة معينة إلى الحبر على حساب الشمامسة. وفي مرحلة ثانية، وسع غريغوريوس دائرة نفوذه: فقد جعل لقبه كرئيس لأساقفة ايطاليا فعلياً: لقد أصبح يستطيع الاشراف على الانتخابات الأسقفية وخلق مفتشين رسوليين أي، بعبارة أخرى، انشاء هيئة مأمونة، متحركة ومزودة بسلطات. وفي مرحلة ثالثة، قدم غريغوريوس نفسه كبطريرك للغرب. فقد وضع موضع العمل نموذج حكم وإشراف يضمن مكانة فعلية وليست فخرية: لقد اخترع الكرسي المقدس. وجسد حدس البابا جيلازيوس: ذلك «التميز بين القوى» وكان لاهوته السياسي مرحلة رئيسية في السير نحو السلطة الحبرية.

وبالفعل، كان جيلا زيوس، في القرن الخامس، يعاني صعوبات مع الامبراطور البيزنطي انستازيوس. وانتهى من ذلك إلى اللعب على مخرج ذي حدين: تعايش السلطات وثنائيتها. وكان ذلك يقوده إلى تعريف السلطة

الحبرية، على أنها سيادة وكان في ذلك شعوذة: فلم يعد هناك من استقلال للحكم المدني على اعتبار أن الكنيسة (أو بالأحرى، الحبر) تدعي السيادة. واللاهوت الكامن سهل الفهم. فالمسيحية ديانة خلاص، خلاص من هذا العالم، و بالتالي، فبما أن الكنيسة هي محل هذا الخلاص بحكم تكوينها الالهي، فإنها لا يمكن أن تكون تابعاً لسلطة. والموقف الجيلازي، ستراتيجياً، هو محاولة أولى للاستقلال وسعي وراء الأولوية حيال السلطة الامبراطورية وتصدعاتها. وقد قام غريغوريوس بتحويل محاولة جيلازيوس. فقد أعلن أولاً، ببراعة الموظف الكبير الذي كانه، إجلالاً مبدئياً لبيزنطة: الامبراطور ممثل الله، حامي الكنيسة.. ولكن البابا، خليفة أمير الرسل، ينسب لنفسه الأولوية المطلقة فيما يتعلق بالروحي. وكتب بوضوح شديد إلى الامبراطور قائلاً: «لقد أعطيت الحكم من السماء. وهو حكم على كل البشر من أجل أن يساعد من يريدون صنع الخير، من أجل شق الدرب الذي يوصل إلى السماء، من أجل أن تكون مملكة الأرض خادمة للمملكة السماوية».

ومثل هذه العبارات تتحدث عن الحكم بلغة لا لبس فيها: السلطة والحكم ليسا المدلول نفسه. والحبر هو، من أجل ذلك، الأول وعاهل الخلاص. ان له السلطة. وأوغسطين وجيلازيوس وغريغوريوس ثلاثة أسماء رسمت معالم مسارات الكنيسة من خلال لاهوتيات الحكم والانتقال من الكنيسة عامة إلى الكنيسة الرومانية.

إن أسلوب حكومة غريغوريوس نفسه يفترض كنسية تبشيرية. وكانت كلمة «الكنيسة الجامعة» من لازمات قلمه. وكانت هناك إرادة حكم لاحدود لها، إلا أنه كانت هناك، أيضاً، إرادة تبشير لاحدود لها بدورها. وفضلاً عن ذلك، فإن الحدس الغريغوري، في هذا الصدد، جدير جداً

بالملاحظة: فهو يعني، منذ ذلك الحين، كل الخيارات الحديثة لملف «الكنائس والثقافات». فلدى تنصير انكلترا، أعطى غريغوريوس تعليمات جديرة بأن نستشهد بها.

«بعد تأملات طويلة، وصلت إلى قرار حول حالة الأنكل: فلا ينبغي مطلقاً، تدمير معابد الأصنام في هذه الأمة، بل فلتدمر الأصنام الموجودة فيها وحدها. وليؤخذ الماء المقدس وترش به هذه المعابد، ولتبق، فيها، مذابح ولتوضع، فيها، رفات قديسين. وبالفعل، فإذا كانت هذه المعابد جيدة البناء، فمن الضروري والكافي تغيير وجهتها: تحويلها عن عبادة الأصنام إلى تمجيد الاله الحقيقي، وبهذه الطريقة سوف يخلع الشعب، وقد تبين أن معابده قد احترمت، ضلال قلبه بمزيد من السهولة ويتجمع، وقد عرف الاله الحقيقي وعبده، في الأماكن التي كان قد اعتاد ارتيادها بمزيد من الألفة. وبما أن هناك عادة تقديم الكثير من الثيران كأضاحٍ للأرواح، فيجب، أيضاً، تحويل طقوس هذه الذبائح تحويلاً خفيفاً بحيث يحدد لهذه الأعراف الطقوسية أيام تطويب الشهداء القديسين الذين وضعت رفاتهم (في الكنيسة) أو أيام أعيادهم. وليستمر الناس في بناء أكواخ من الأغصان قرب المعابد التي أصبحت كنائس نفسها وليحتفلوا بالعيد بالولائم الطقوسية. ولايجرين، بعد، تقديم هذه الحيوانات إلى الشيطان، بل إلى الله، وليشكروا، عندما يأكلونها، العناية الالهية التي أشبعتهم ويجب أن يتمكنوا، على هذا النحو، باحتفاظهم بهذه الأعياد، من تذوق الأفراح الداخلية بمزيد من السهولة».

إن ذلك نص رئيسي في مقاربته الثقافية. وتحليل غريغوريوس سيبقى معزولاً: فلدى «مشادة الطقوس الصينية» بعد ذلك بكثير، سوف تتكشف ستراتيجية الغربنة واللتينة عن كونها فشلاً كارثياً لكنيسة تأخذ موقعها في آسيا.

الصعود الكارولنجي

بعد الانحطاط الميروفنجي وتأرجح وإبطاء شبه كلي في الاجراءات المجمعية، وصلت الكنيسة إلى قوام جغرافي دقيق: فقد اتخذت بوصفها كنيسة رومانية، بتصميم كبير، وجهاً غربياً. وغدا الشقاق مع شرق البطريركيات، منذ ذلك الحين، محتوماً: وقد توسع الشق، عام ١٠٥٤، إلى هوة هائلة، وهي هوة سوف تلعب دورها لدى الاشكاليات السياسية. وكان على كنيسة الغرب، إذن، جمع شتاتها وتحسين بطريركية الغرب هذه التي أصبحت من شأنها. وبالتالي، نسجت امبراطورية الغرب. وفي عام ٨٠٠، كانت العملية قد تمت. ولكن جمع الشتات يجب أن ينطلق من قاعدة اقليمية مضمونة، وبعبارة أخرى من مكان ذي سيادة: فوصلت الكنيسة، إذن، إلى فكر يجب، فيه، التركيب بين السلطة والحكم. وقد جرى هذا الاكتساب للاقليمية ومسيرة هذه السياسة بإقامة حدود اجمالية للغرب وبمجيء الكارولنجيين.

وقد واجه الغرب خطراً جديداً، ووقف هذا الخطر ماثلاً في كل ذاكرة (٧٣٢). لقد كان المسلمون يمسكون بزمام اسبانيا. وكانت منطلقاً لطموحاتهم الاقتصادية ولكنها كانت، أيضاً، منطلقاً لتوحيدهم ونظريتهم في الجهاد. وفي عام ٧٣٢ توقفت الموجة الاسلامية في بواتييه. وقال بعضهم أن شارل مارتل أنقذ الغرب. . والواقع أنه رسم، بالأحرى، خطوط عملية حدود قصوى سوف يتابعها خلفاؤه. لقد أصبح، خاصة، الأمير المسيحي. ومنذ ذلك الحين، يشير إليه مؤرخ من ذلك العصر، ايزيدور، بتعابير حدودية على اعتبار أنه يصف جنوده بالأوروبيين، وغدا واضحاً أنه يجب وصل تاريخ ٧٣٢ الأسطوري بتاريخ ٧٥١: تنصيب بيبان القصير. وعليه ستجرى لعبة السلطات الحبرية. واجنهارد يقول، بفجاجة، في «حياة شارلمان»: «إن أمر البابا هو الذي سمي بيبان، بموجبه، ملكا

للفرنكيين». وبالفعل، فإن أي ميروفنجي لم يصل إلى مثل هذا الاعتراف الطقوسي الكنسي والصوفي. وسوف يؤسس هذا الاعتراف على سفر الحكمة (٩ : ٧)، في الكتاب المقدس، حيث يقول، الملك لله (وللكنيسة) : «لقد اخترتني ملكاً».

وهكذا انجزت كنيسة الغرب مرحلة ايديولوجية كبيرة: فالامبراطور، وحده، هو الذي يتوج، ومن جانب البطريرك الشرقي وحده، وقد حل محل التكريس الغربي والجوار الحبري الملك المكرس: هذا هو الحدث الذي يجب أن نؤرخ به العلاقات بين العرش والمذبح. فالتكريس يدخل مدلولات ولاء. والسلطة الكنسية تضع بيادقها ضمانا لرعاياها ورقابة على الملكية.

وتمتزج، في ملف تكريس ببيان، وثيقة سياسية بالتهليلات الليتورجية. انها وثيقة وعد ملكي بالتدخل في لومبارديا مجاملة للبابا. والأمر يدور، فعلا، حول اعطاء الباب اراض مستعادة. والبابا الذي نسب لنفسه، فضلا عن ذلك، سلطة امبرطورية، واعطى عربون اهتمام بهذا الوعد، جعل من أبناء ببيان «بطاركة لروما»:

فالسلالة الوليدة ارتبطت، اذن، بالسلطة البابوية و بمشروعها في خلق دولة حبرية. وقد جرى الالتزام بوعد ببيان دون حماسة كبيرة. وتعويضا عن ذلك، أعطي البيبانيون لانفسهم اعتمار تاج الملوك اللومبارديين الحديدي.

فهبة ببيان تحققت اذن. وكان يجب جعلها فعلية ودائمة. وعند ذلك، خرج نص من الظل: هبة قسطنطين. ان هذا النص مزيف. وتعيين تاريخه مفتاح لقراءاته.

وتقوم هبة قسطنطين على مكانته الامبراطورية وتزعم ان هذا الأخير - رغبة منه في ارساء السلطة الروحية لخليفة بطرس - اعترف بأولوية البابا على كراسي انطاكية والاسكندرية والقدس، اي انه اعترف، بعبارة أخرى، بشمول كنسي لحق الحبر الروماني. ويشير المزيف الى أن قسطنطين، اذ غادر

روما الى القسطنطينية، كان يؤدي، بذلك، اعترافا بسلطة البابا سلسفتر الأول وحكمه كعاهل على روما وايطاليا والغرب. وأخيرا جرت الاشارة الى حق الحبر في اعتمار التاج وحمل الشارات الامبراطورية، ذلك ماكان يمكن أن توسس، عليه، سلطة سيادة حبرية ووجودها مع رفض ادعاءات امبراطور الشرق غير المحققة.

وينبغي فحص هذه الوثيقة المزورة بموجب تاريخها المحتمل. هل وجدت عام ٧٥٢ أم هي تالية لشارلمان؟ اذا كان التاريخ الأخير صحيحا، فإن التزوير يصبح كاشفا. انه يكشف عن حدود «هبة بيبان» وخلفائه. وفي الواقع، كان يجب التزوير في غياب كل وثيقة رسمية. وعلى هذا التزوير قامت، اذن، دول الكنيسة.

وقد ساعد الكارولنجيون هذه المؤسسة الحبرية في بداياتها. وسوف يستطيع كاهن، مثل الكوان، الابتهاج بعودة الى قسطنطين، بامبراطورية أعيد تكوينها في الغرب. وفي عام ٨٠٠، كان تتويج شارل الكبير من جانب البابا الخاتمة الامبرطورية. فقد اتت الكنيسة على تخزين السلطات.

كنيسة شارلمان

كان شارلمان، اذا صدقنا كاتب سيرة حياته ومداحه في كتاب «حياة شارلمان»، مسيحيا مؤمنا، ورعا، بالنسبة لعصره: فحقوق الزواج هي حقوق العشيرة اذا اقتصرنا على هذا المثال. ولاستخلاص البروفيل المسيحي لشارلمان، نستطيع أن نسائل ثلاثة معايير. الصلاة؟ كان مداوما عليها. الاشكالية اللاهوتية؟ كانت تثير فضوله وكان يجادل بحس امبراطوري اكثر مما كان تقنيا: وكان، على كل حال، يقدر بعض آباء الكنيسة: فقد كان يستقرئ، اثناء وجبات طعامه، المؤلفين الجيدين مع تفضيل خاص لـ. . . «مدينة الله» لاوغسطين! الصدقة؟ لقد ترك للكنائس، عند وفاته، ثلثي خزينته.

الا أن المسيحي الورع كان امبراطورا. وكانت له رؤية واضحة لوظيفته. وقد كتب للبابا تعريفا لها كما يلي:

«هذه هي مهمتنا: في الخارج، حماية كنيسة يسوع المسيح المقدسة، بالسلاح - وبمعونة الله ونعمته - من غزو الوثنيين ونهب الكفار، وفي الداخل، حماية محتوى الايمان الكاثوليكي. أما دورك انت، ايها الأب المقدس جدا، فهو الصلاة. عليك، بيديك المرفوعتين الى السماء - مثل موسى -، مساعدة جيوشنا حتى ينتصر الشعب المسيحي، دائما، بشفاعتك وبقيادة الله وفضله، على خصوم الاسم المقدس من أجل أن يتمجد اسم سيدنا يسوع المسيح في العالم أجمع».

ان مذهب هذا النص شفاف: فالأولية الحبرية ليست موضع مساءلة في ذاتها... ولكنها تبقى غير مشار اليها.. والصلاة معترف بها كسلطة في مكوك الالوهية - البابا، في حين أن النصر والدفاع وتسمية الخصم تقع في مكوك الله - الامبراطور الذي تكون نقطة وصوله تمجيد المسيح. والوثنيون والكفار مقرؤون بتعابير امبراطورية وليس لاهوتية: فلا توجد اية معيارية كنسية. والدعوة الى الصلاة مخلصة دون شك: انها تنشيء سلطة (ذلك أن البابا يستطيع، بعد كل شيء، أن يرفض التشفع). فهناك، اذن، اقتصاد كامل للخلاص عن طريق الامبراطور موصوف في هذه الوثيقة، والمساعدة، النعمة الالهية، قيادة الله وفضله، كل ذلك يأتي ليسقي، ولكن ليس ليسيطر كما تفعل الأسلحة. ان هناك ارتساما لشعار «الرجال المسلحون يقاتلون والله يمنح النصر». وشارلمان قد عهد بهذه السياسة الى الكنيسة الكارولنجية وسهر عليها، شخصيا، بعمله.

في الداخل:

حاولت اعادة تنظيم دقيقة وضع بنى متينة. وارادت دورات مجمعية ذات برنامج موضوع بعناية نسج اطار معياري. شرعت اوامر سامية من

شارلمان في مشخص الأوضاع. ولكن ذلك لم يزل غير كاف. فقد كان شارلمان مقتنعا، من كل الجهات، بضرورة السهر على التنفيذ ضمن الأبعاد الامبرطورية. فاطلق، في كل الامبراطورية، مخرجا ذا حدين هما: علماني وكاهن من مراتب عليا في كل حالة: وسوف يكون هؤلاء «الرسل الربانيون» مفتشين ومراقبين وشهودا تنفيذيين للارادات الامبرطورية بسلطات محددة في اطار تفويض. وقد كانوا، أكثر من كل النصوص، في الميدان، الصوت الامبراطوري المنقول والمضخم: الاجرائي.

وأخيراً، كان العمل الشارلماني في الداخل اعادة انطلاق للتبشير: الالزام بالوعظ وتعلم كل الصلوات المألوفة التي لايمكن لاحد، دونها، أن يكون عراب معمودية. ووجدت حركة ابرشية طريقها مع بدايات تشريع للزيارة القانونية للابرشية: فقد حصلت اصغر وحدة اقليمية على الاهتمام المستمر من جانب السلطتين. فقد كانت استقامة الايمان - الشرط الرئيسي للامن - من مشاغل شارلمان وتدخل فيها دون عقد. وقضية الانبثاق كاشفة في هذا الصدد. فمنذ مجمع نيقية، طرحت مسألة لاهوتية بتعابير تركيب الجمل: ففي صياغة عقيدة التثليث، فضل الشرق التعبير عن ايمانه بقوله أن «روح القدس ينبثق عن الأب»؛ في حين اتخذ اللاتينيون مقاربة أخرى كان، فيها «روح القدس ينبثق عن الأب والابن». والخلاف مطروح، هنا، بصورة تخطيطية جدا لان مجمل المسألة اللاهوتية معقد جدا. وكي نوجز، نقول ان قسما اساسيا من المسألة هو من مستوى تركيب الجمل:

ففي حروف الجر اليونانية واللاتينية، في الواقع، لوينات يصعب نقلها، وهذه اللوينات الدقيقة جدا هي التي يتوضع عليها الخلاف اللاهوتي. وقد حل شارلمان التعارض بفرضه صبغة «ينبثق عن الابن». وكانت تلك مشكلة لاهوتية - سياسية لم يكن للبابا، فيها، الدور الأول.

فقد رفض الشرق القرار . وعند ذلك، وجد التمزق الى شرق وغرب طورا جديدا تصلبت، فيه، الحواجز .

العمل في الخارج:

كان شارلمان قد طرح بحزم مبدأ دفاع عن الكنيسة والشعوب المسيحية ضد الوثنية الخارجية . وقد أخذ، في ممارسته، بكون الغزو أفضل طريقة في الدفاع . وكانت هناك غاية سياسية، الا انه كانت هناك، ايضا، رغبةمخلصة في نشر الكنيسة . ومن المؤكد أنه أفسح المجال لمبادرات تبشيرية خالصة وشجعها : فقد عمل مبشر مثل بونيفاسيوس، بنجع تبشيره، على زرع المسيح والكنيسة في جرمانيا . ولكن الامبراطور لجأ، من جهته، الى قوة الله نفسها : فعدم الغلبة على السكسون اهانة لله . وعمل قوة مسلحة مسيحية يتلقى، بالتالي، ضمان النصر من جانب الله . وتلك ايديولوجية توحيدية أكثر منها مسيحية . فرايات المسلمين كانت تحمل، هي، ايضا، عبارة «الله الناصر» . والستراتيجية القائمة على لاهوت للاهانة لم تكن تستطيع، الا بثمن تدفعه من الدماء، الحصول على العبور والتكريس بالمعمودية على الأقل، ان لم يكن على التنصير . وعندما طلب الافار (الهون)، وقد هزموا، المعمودية، دعا الكوان - مستشار شارلمان - الى مزيد من التدقيق في المعموديات السريعة . وقد علق بتبصر ورهافة قائلاً : «اذا كان السكسون قد جحدوا المعمودية هذا العدد من المرات، فذلك لان اسس الإيمان لم تكن، قط، قد وجدت، بعد، جذورا لها في قلوبهم» . أما مع العالم العربي، فإن الصدام بين الديانتين التوحيديتين كان نصف فشل : فالعالم المسيحي والامبراطوري لن ينجح الا في تثبيت حدود وفي خلود لانشودة رولان .

مهمتك هي الصلاة

لماذا لانأخذ، حرفيا، دعوة شارلمان للبابا؟ ان محاولة قراءة سلطة كنسية تحتفل وتصلي تستحق الاهتمام .

ان السلطة الكنسية لم تتوقف، هنا، عن التزايد دقة وعن وضع آليات طويلة الأمد. ويمكن أن نقتصر على ملفين لقراءة سلطة هذه الكنيسة، ملفين هما مكانا دخول وحكم وتخزين مغطيات للمستقبل.

وقد كان المبدأ القديم، «قانون الصلاة هو قانون الإيمان» عاملاً قويا في الوحدة. فقد كان يلزم ذلك الإيمان «شيئاً» ليجد في الاحتفال الليتورجي نموذج صياغة مستقرا، وكذلك قابلا للنشر في الامبراطورية، معا، وواثقا من استقامة دون خلل. وقد اتينا، هنا، على وصف وثيقة خاصة، في الأصل، ولكن مصيرها كان، فعلا، عظيما. والأمر يدور حول مؤلف للبابا غريغوريوس. فقد حقق هذا الأخير، لاستعماله الخاص، مجموعة من النصوص الليتورجية. وكان ذلك، دون شك، بنية مبيتة على أن يجعل منها «نموذجا» لكتب صلوات الكنائس المحلية. وقد ضمن الاحترام المنصب على غريغوريوس المحافظة على مجموعته اللتورجية لدى خلفائه. وقد طلبها شارلمان الراغب في وحدة ليتورجية والمدفوع بسند في مثل سند اجلال مؤلف غريغوريوس من جانب البابا ادريانوس. وقد عرفت النسخة المحسنة التي وصلت الى الامبراطورية من جانب الليتورجيين باسم «الادريانوم» للاشارة الى تطوير في النص الغريغوري. والسلطة الكارولنجية، وكذلك مشاغل الكنيسة، شاركت في الاحتفاء بهذه السلطة الليتورجية التي غدت علامة للمسيحية الغربية.

وعرف التكفير تجديدا في العصر الكارولنجي. وهو مثال ذو دلالة على تداخل السلطات. وقد تجسد في أشكال على مر القرون. وفي هذا الميدان، حقق العالم الكارولنجي والكنيسة نصف قطيعة ونصف نجاح. انها نصف قطيعة بالنسبة لتفكير الاباء: فقد تم الدخول في تيار من اللاهوت والممارسات يقترب من الشكل القروسطي ثم الحديث. فقد جرى الالحاح،

بعض الشيء، على هذا الشكل من السلطة الذي كانت تنسجه الكنيسة: سلطة الاستماع والكلام والفرض والغفران أو عدم الغفران. لقد كان التكفير القديم واضحا: فقد كان يوزع مساحة قدسية، ليتورجية، اجتماعية: «سلك» المكفرين. فكان، اذن، علنياً بمعنى هذا السلك بوصفه فئة من الجماعة المسيحية. وكان، خاصة، غير قابل للتكرار. وهذا مايفسر التعليم المسيحي الطويل وعمليات التعميد على فراش الموت. وكان ضبطه يعبر عن اقتصاد معين في الخلاص يجعله توسيع عددي صعبا. وقد عمل المصلحون الكارولنجيون على وضع لاهوت جديد وممارسة جديدة ولدت في الاديرة السلتية والانغلوسكسونية. انه التكفير الخاضع لتعرفة. ومدلول التعرفة يقود الى فردية تكفيرية وليس الى شراكة المكفرين. وفضلا عن ذلك، فإن التكفير القديم كان يرد الى الاسقف. أما التكفير المسعر، فقد بدأ يأخذ الكاهن في الحسبان. فهو يقدم، اذن، توزيعا جديدا للسلطات. ومن المؤكد انه شهد ارتفاع احتجاجات عنيفة من اجانب اساقفة «اصوليين» طاردوا هذه الكتب الليتورجية الجديدة التي هي كتب التكفير. وقد أدى ذلك الى تكوين الانتقال بشيء من الممارسات القديمة. وينبغي، بالأحرى، أن نحل محل وضع محسوم صيغة كيريلوس فوغيل: لقد شهدنا «ثنائية تكفيرية، ازدواجية تكفيرية». ويمكن تلخيص ذلك في صيغة: «للخطيئة الخطيرة والعلنية تكفير علني. للخطيئة الخطيرة والخاصة تكفير خاص (أي مسعر)».

واذا لم يكن هذا التكفير هو تكفير الكاثوليكيين اليوم، فإن هناك تشابها مرتسما: فالاعتراف والحل قابلان للتكرار مااقتضى الأمر ذلك. والفرق عن اعتراف مابعد القرن الثاني عشر يقوم على مايلي: لايعطى الحل الا عندما ينجز التكفير. وهذا الأخير موضوع حساب. فالاعتراف اذن، اساسي للمشاورة وتحديد التعرفة التكفيرية. والاعتراف، في هذه النقطة، ليس، اذن، بعد، وسيلة تعبير أو تحقق من الندم أو التوبة: انه «اقتصادي» أولا: والتكفير المسعر صارم: فهو يحسب بسنوات صيام. الا أن هناك آلية

خففت هذه الصرامة: فقد ظهرت، شيئا فشيئا، الية استبدال. وهكذا يمكن ابدال سنة صيام بست وثلاثين يوما من الصيام التام أو بتلاوة المزامير ثلاث مرات أو بثلاثمائة سوط. وهناك منظومة استبدال أخرى تدخل المال: فيمكن ابدال ثلاث سنوات صوم بستين فلسا ذهبيا أو بعبد أو جارية، وبدفع رسوم قداديس (كتب التكفير هي الأثر الأول من آثار «أجور الصلوات»). ووصل الامر، أحيانا، الى المضي بالمنظومة حتى العبث (الا أن تلك هي الخطوط الكبرى لكل اللاهوتات الرجعية المقبلة للابدال والتعويض، وهكذا يمكن تحميل الدين التكفيري لآخر: فيستطيع غني أن يدفع لفقير لينجز تكفيرا مكانه.

لقد ولدت محاسبة، قراءة بالمال. الا انه من عدم الأمانة أن لايذكر الإيمان الساذج: ففي حالة خطر، يعترف المرء لصديق، لسيفه، لحصانه، وإذا لم يوجد القربان أجرى المناولة بالرغبة، بزهرة، بعشبة صغيرة، بشيء من التراب. وذكر ذلك يعني ادخال شاعرية للايمان: وبعبارة أخرى، ادخال الانعطافات التي تناقض، فيها، السلطات بكلمة وممارسة رمزيتين. ان هناك شيئاً يبدو غير قابل للاختزال. فما وراء الحركات يدوم شيء يشبه فقراً للإنسان، انعدام دلالة مليئاً بالمعنى يلتقي بنصوص أعمال الرسل (الفصل الرابع، ١٣) حيث تعجب الوجهاء «من جرأة بطرس ويوحنا وقد عهدوهما اميين لاعلم عندهما».

لقد كنا نريد، بابدائنا شيئاً من الالحاح على عوالم «الهرطقة»، ان نظهر وجها يلتقي، فيه، القول اللاهوتي بالسلطات، يستثيرها، يشغلها.

فلا يمكن قراءة الصراع اللاهوتي الا كانبثاق وتداول لكلمة وممارسات يطلب، فيها، بقوة، من العوالم الآلهية أن تكون هنا، على أرض البشر. وكون كل «الهرطقات» تمس موضوع المسيح ويمس العدد الأكبر منها التجسد ليس شيئاً عديم الأهمية. فبين صفحات ملف المذهبية تندس تقسيمات

السلطة. وفي هذا المعنى، يستحق التأمل اللاهوتي في التجسد أن يقرأ، ايضا، بوصفه تركيبا للدولة. وهو، على كل حال، تركيب كنسي: فتعريف العقيدة المستقيمة والممارسة المستقيمة فيما يتعلق بتجسد المسيح وطبيعته يعني، بالنسبة للكنيسة، استثارة تأملها في طبيعتها الخاصة على المستويين الالهي والدنيوي. ولايوجد تعارض بين «حلم اوريجينوس» بامبرطورية مسيحية وحيدة وملاحظة امبرواز القائلة: «انه لأفضل لنا أن نكون مضطهَدين من جانب الأباطرة من أن نكون محبوبين منهم»، بل هناك تواقت للنعم واللافي جدل يجد مصدره في التجسد: منذ «في ذلك الزمان أمر القيصر اغسطوس» (لوقا، ٢ : ١) وحتى الآلام التي ارخها قانون الإيمان بأنها جرت «في عهد بيلاطوس البنطي». ذلك أن الذي يعلن عن ايمانه سجل في الكتاب المقدس على أنه «سيساق إلى الحكام والملوك» (مرقس، ١٣ : ٩).

ولايمكن لملف «القسطنطينية» أن يخفي الملف اللاهوتي... الذي لايجهل السلطات. وأنه لصحيح أن السلطات عرفت كيف تعلم الكنيسة كيف تؤلف تعليمها المسيحي: «يعود إلى النمسا أمر حكم كامل الكون». وشعار الأسرة الامبراطورية النمسوية هذا صنع كتاب تهجئة السلطة بحيث يضع الطوباويات بين معترضتين.

-٢-

الإسلام: الفتح، السلطة

أحمد حسناوي

هناك شيء مربك في مسألة تحديد أشكال السلطة في الإسلام. فالميدان مزدحم بالرواسم والنماذج النمطية والمدلولات المسبقة التي يصعب التخلص منها، منذ صورة «المستبد الشرقي» النظرية والأدبية معا حتى طروح الاختلاط بين الروحي والدنيوي الأكثر انضاجا.

الا أن هناك، إلى جانب هذه الانضاجات الثانوية التي تتواجه، فيما بينها، بدرجات متفاوتة، الانشاءات الايديولوجية للمسلمين أنفسهم، على صورة تفسيرات للماضي تتطلع الى الحاضر، وهي انشاءات التخلص منها أصعب ايضا.

فالميدان، اذن، مشغول من قبل، ومشغول من جانب سلسلتين من التصورات المترابطة تنازعيا. فعند صورة الاستبداد الشرقي، تذكر البنى التداولية للاسلام المبكر. وضد طرح الاختلاط بين الروحي والدنيوي، تؤكد وحدة كل صور الوجود والاجتماعي. فهنا، كما في كل مكان، يكون التاريخ رهانا سياسيا، نموذج سلاح مامن نموذج ما من الستراتيجية.

وليس لهذين التقليدين العمر نفسه ولا الوجهة نفسها. وليس لهما، ايضا، الأثر المعرفي نفسه. فقد كان مدلول «الاستبداد الشرقي» يدل، في القرن الثامن عشر، على أحد حدود ميتولوجيا تأملية لأشكال الحكم - حد معاد اذا اردنا - وكانت وظيفته، بالتالي، محددة بمكانه في الصراعات الايديولوجية للقرن الثامن عشر الأوروبي. وتغيرت الوظيفة فيما بعد، وأصبح هذا الطرح يستخدم تبريراً للايديولوجية الاستعمارية.

والتقليد الثاني هو تقليد حركة اصلاحية اسلامية (في القرنين التاسع عشر والعشرين) يستجيب «ديالكتيكيا» للأول. وهذا التقليد لاينكر، فضلاً عن ذلك، ملاءمة تسمية الاستبداد الشرقي الاتني» (الاتراك هم الذين دشنوه). ومن هنا الشعار الجديد: العودة إلى الخلافة المبكرة.

ويبدأ، اذ ذاك، كل هذا العمل التاريخي - الذي يمكن أن يوصف بأنه «هائل» - الذي ينتزع بعض الاشارات من النسيان ليكرس لها اجلالاً: فبعض الحقب، بعض العهود وبعض السياقات هي رموز مقدسة لتاريخ «الجماعة» الاسلامية، لتحولاتها وانعطافاتها الموفقة أو غير الموفقة. وهو عمل مازالت استعادته مستمرة حتى أيامنا هذه.

ومن أجل ذلك، فإن التاريخ الذي سنرويه ليس تاريخا ميتا نهائياً، مدفونا نهائياً، بل انه مازال يلقي ارتكاساته في الذاكرة الايديولوجية والسياسية الحالية.

فلنحاول، مع ذلك، متابعة منطق الأمور نفسه وفهمها في جذر تطورها بأخذنا موقعنا في الفجر السياسي للعالم الإسلامي، أي في البرهة التي كان يجب، فيها، على اشغال المكان الشاغر الذي تركه النبي أن يجري في سياق فتح وتوسع للقاعدة الاقليمية للدولة الوليدة، وبالتالي في سياق تضاعف السلطة.

من يمكن أن يخلف نبيا؟

سببت دعوة محمد اعادة توزيع للسلطات بالصورة التي كانت تمارس، بها، في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام. فقد تولى محمد السلطة الدينية مع اعطائها وجهاً وحدويا جديداً بالشقة التي أقامها بين النبوة وكل الوظائف الدينية السابقة: الكهان، الشعراء، السحرة. ولم يتوقف سد باب الدخول إلى الإلهي عن نشر آثاره في اتجاه مزدوج: اتجاه معقل وشرعي، من جهة، وصوفي واستيطاني من الجهة الأخرى.

وقد تولى النبي، منذ اقامته في المدينة، وظائف القائد العسكري، ثم سرعان ماتولى وظائف «الحكم» منذ أن دخل ميدان القانون في مجال الفعاليات النبوية. وبعبارة موجزة، أحل محمد محل تبعثر السلطات في العالم القبلي مرجعاً مركزياً: شخصه الخاص.

وهذا هو السبب الذي، من أجله، وجد هذا الاقتصاد الجديد في السلطة، نفسه، لدى وفاته، أمام تهديد مزدوج.

فقد كان مهدداً في الداخل، في المدينة، بانبعاث للمرجع القبلي المحيد. وعلى هذا النحو يجب تفسير الاجتماع الذي عقد في سقيفة بني ساعدة (الذي خرج منه أبو بكر المنتخب خليفة منتصراً في نهاية الأمر): فقد كانت السقيفة، في الواقع، مكان اجتماع الخزرج، وكان الاجتماع العتيد يتخذ، بهذه الواقعة نفسها، دلالته، وهي: تأكيد السلطة العشائرية على حساب الكيان السياسي - الدين الجديد الذي أوجده محمد. ولم ينقلب الوضع الا بفضل تدخل الثلاثي، أبي بكر وعمر وأبي عبيدة. الا أنه قد انقلب بتأكيد مبادئ الجماعة الجديدة وبالتأكيد على أولوية قريش التي غدت مركز الأمامة الوحيد.

ولم تكن السقيفة مكاناً سياسياً معبراً عن الكيان السياسي الجديد اطلق، فيه، العنان للروح «الديمقراطية» التي تحرك هذا الأخير، بل كانت، حقا، فسحة سياسية قديمة عادت، فيها، السلطة القبلية السابقة للاسلام بانقساماتها، الى الانتعاش.

وكان التهديد الخارجي أخطر ايضا. فقد قامت عدة قبائل عقد معها محمد ميثاق أمن تجسد بدفعها الزكاة بنقض العهد ورفضت تأدية الزكاة. وهذا ماسمي بالردة. وهذا التمرد كان يمثل أكثر من ذلك، ايضا، معارضة لاحتكار المدينة الديني. وظهر أنبياء مزيفون في كل مكان: مسيلمة، طليحة، سجاع...

وتعقد هذا الخطر الزدوج بواقعة هي أنه لم يكن معروفاً على أي شيء تقوم خلافة محمد. الا انه كان، هناك شيء مؤكد هو: أن الوظيفة النبوية قد اغلقت إلى الأبد، وكانت المسألة تكمن، في الحقيقة هنا: ماهو نمط الوظيفة الدينية التي كان يمكن لقائد الجماعة الجديد أن يتولاها علماً بأن الصور القديمة للانفتاح على الإلهي أصبحت، الآن، غير قابلة للممارسة وأن الدخول إلى الصورة الجديدة كان ممنوعا؟ وبعبارة موجزة، كانت خلافة النبي تدل على مكان شاغر يحمل قيوداً سلبية على درجة كافية من الصرامة، ولكن دون توصيف ايجابي محدد. فالاغلاق النهائي للوظيفة النبوية فتح التاريخ الاسلامي على اشكالية جديدة أكثر بكثير مما اغلقه على برهة لم يعد يمكن بلوغها.

وفي تلك الحقبة، تهيأ أبو بكر الذي اتخذ لقب خليفة رسول الله لمواجهة مهمة مزدوجة كان الحاحها يفرض نفسه: متابعة سياسة النبي «الشمالية» واخماد تمرد القبائل أي، جملة، توحيد شبه الجزيرة العربية وفتح العالم الخارجي. وكانت هاتان المهمتان مترابطتين على اعتبار أن شبه الجزيرة العربية لن تتوحد، حقا، الا عندما سيسمح عمر، خليفة أبي بكر، لقبائل الردة بالاسهام في الفتح الذي استبعدها أبو بكر منه. ودعوتها إلى الفتح تعني دعوتها إلى مايجب، حقا، أن يسمى «ظاهرة اجتماعية كلية».

الجهاد: الاسلام ينطلق إلى العالم

الحق هو أن الحرب لم تكن ظاهرة جديدة في شبه الجزيرة العربية، بل كانت وجها أساسيا في العلاقات بين القبائل. فقد كان الغزو، اولا، والثأر بعد ذلك، يؤلفان قطبي هذه الممارسة الحربية. فقد كان يجري، خلال الغزوات، الاستيلاء على الممتلكات (الإبل، الماشية) دون أن يترتب على ذلك موت رجل، مبدئياً على الأقل. وذلك، على وجه الدقة، لأن الثأر يجعل مثل هذا العمل عالي الكلفة: فقد كان العرف يفرض، فعلاً، تحت

طائلة خرق ميثاق شرف صارم، على أقرب ذكور الأسرة نسباً إلى القتيل الثأر لقتله. وغالباً مالم تكن الحرب سوى ثأر ممتد تنتقل، بصورة لامتناهية، من معسكر إلى الآخر (حرب البسوس مثلاً).

وقد خضعت هذه المنظومة الحربية خضوعاً متزايداً لمنظومة دينية حدت من اثارها. فقد كان هناك، من حيث المكان، مناطق مقدسة (حرم) لاسيما حرم مكة، وكانت هناك، من حيث الزمان، أربعة أشهر كانت تعد مقدسة (الأشهر الحرم). ومن المحتمل أن فترة الهدنة هذه وامكنتها مرتبطة بنمو التجارة المكية ومكرسة لحمايتها.

وهكذا نرى أن الممارسات الحربية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام كانت مقننة بدقة، وكانت خاضعة لجملة قواعد غير مكتوبة ولكنها، مع ذلك، ضاغطة.

وادخلت فعالية النبي الحربية فروقا هامة فيما يتعلق بهذه الممارسات. فمن حيث الغاية، أولا، لم تعد الحرب، فقط، الصورة الهامشية لحياة اقتصادية قائمة على الندرة، ولم تعد، فقط، مجرد فعل جزائي، بل أصبحت، بعد ذلك، حربا ايديولوجية. واذا كانت تستطيل بشيء، فهذا الشيء هو فعل الاقناع الكلامي. وهذه الاعادة لتوجيه الفعالية الحربية تتضمن فرقا ثانياً: فالحرب لم تعد عملاً محدوداً في جريانه، ضربة دون نتيجة أو مبادرة تجعل العقوبة متناسبة مع جريمة ما. فقد أدخل محمد المدة في الحرب. وبالفعل، ومنذ هجرة النبي إلى المدينة عام ٦٢٢ وعودته المظفرة إلى مكة عام ٦٣٠، كان الأساسي من فعاليته العسكرية موجها إلى مكة ويرمي إلى اخضاعها: اعلان النية العدائية، محاولة خلخلة الشبكة التجارية المكية (وقعة بدر عام ٦٢٤)، معركتا أحد والخندق (وكان المكيون، هذه المرة، هم الذي شنوا هجوما معاكسا) واستخدام الدبلوماسية وعقد صلح الحديبية مع المكيين تمهيدا لاخضاعهم. وقد أدخل النبي المدة، ولكنه أدخل، ايضا،

المكان: المدينة ضد مكة، ومكة، بعد أن خضعت، ضد الطائف، وهي مدينة تجارية أخرى في غرب شبه الجزيرة العربية.

والجدة الكبرى التي أحست الأطراف انها كذلك هي استعمال الدفاع بوصفه كافياً لاثبات تفوق المعسكر الذي ينتمي إليه المدافع. ومحمد انتصر، حقا، على المكيين حين أظهر تفوقه في الدفاع «أقوى أشكال الحرب» (كلازويتز). وهذا هو معنى معركة الخندق الذي حفر في المدينة فمنع المكيين من اختراق خطوط الدفاع. والباقي، أي اخضاع قسم كبير من قبائل شبه الجزيرة العربية كان مرتبطا بالتهديد: ففي عام ٦٣٠، كان النبي قد خلق اختلالا لاعلاج له في توازن القوى بين القبائل جعل منه، امكانيا، سيد الجزيرة العربية.

لقد كان هناك تصعيد إلى الحدود القصوى (مضى حتى درجة القطيعة مع المنطقة المحرمة والأشهر الحرم) وادخال للمدة واستعمال ايجابي لقوة الدفاع واستخدام الدبلوماسية: فالنبي دشن، جملة، ستراتيجية عسكرية متماسكة ضمنت له النصر.

ونتيجة هذه الستراتيجية هي أن شبه الجزيرة العربية «فتحت نفسها أولا»، كما يقال، قبل أن تفتح «مركز العالم». وكانت هناك، في مركز هذه الفعالية العسكرية، الغنائم وتوزيعها. وسوف ينضج الفقهاء المسلمون، فيما بعد، نظرية في حق الملكية التي تعود، جماعياً، (قبل أن يجري التوزيع) الى مجموع المحاربين: حق ملكية بالإحراز (مقابل حق الملكية بالنقل من شخص إلى آخر من خلال أحد الترتيبات التعاقدية المعترف بها وحق الملكية بالوراثة). ولكن المنطق الذي كان يهيمن على توزيع الغنائم، في عهد النبي، كان منطق الهبة. فالذي يقاتل في سبيل الله يهب الله نفسه وأمواله مقابل الجنة في الآخرة والغنيمة في الدنيا: «ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا

عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم «(سورة التوبة، الآية ١١١)، «وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها فعجل لكم هذه وكف أيدي الناس عنكم ولتكون آية للمؤمنين ويهديكم الصراط المستقيم» (سورة الفتح الآية ٢٠).

ان هذا المنطق، منطق القروض البشرية (اسهام في الحرب، هبة النفس والأموال) مقابل هبات الهية على مستوى الآخرة وعلى مستوى الدنيا يتابع بعودة قسم من الغنيمة إلى الله: «واعلموا انما ماغنتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل..»(سورة الأنفال، الآية ٤٠).

ان دارة المبادلات بين الله والإنسان من خلال عملية الجهاد، على مستوى التصورات الايديولوجية، تصل إلى دارة مبادلات بشرية خالصة مركزها النبي. فهو الذي يقوم بتوزيع الغنائم: فبعد وقعة بدر، نشب خلاف بين الذين استولوا، فرديا، على بعض الغنائم والذين لم تتح لهم هذه الفرصة لانهم ظلوا في المؤخرة. وعند ذلك، وضع محمد الغنائم في كومة وحيدة ووزعها، بالتساوي، بين كل من شاركوا في المعركة: ان وضع الغنائم في كومة يعني تأكيد وجود نظام للأمور المشتركة. ووضعها في كومة، باشراف النبي الخاص، يعني، من جهته، وضعه نفسه مرجعا يتم توزيع الأموال التي حازت عليها الجماعة انطلاقا منه. فهو الذي يقرر الرهط الذي يجب أن يفيد من الغنيمة: وهكذا تم، بعد طردعشيرة بني نظير اليهودية من المدينة، توزيع اراضيهم على المهاجرين وحدهم (لموازنة وضعهم الاقتصادي مع وضع مستضيفيهم المدنيين احتمالاً). ويخضع توزيع الغنائم لمبدأ كرم محسوب: فبعد هزيمة اتحاد قبائل حنين، عام ٦٣٠، كان اعطاء النصيب المجزي من الغنائم لأحد رؤساء المكيين الذي كان قد

أسلم حديثا (ابي سفيان وولديه) يرمي إلى جعله أسير فضله أو إلى مجرد مكافأته على موقفه كصانع لخضوع مكة لمحمد.

وبنية الهبة هذه تظهر أكثر من ذلك ايضا في وجهة نصيب النبي (يعود اليه الخمس وله حق اقتطاع اصطفائي قبل التوزيع: الصوافي): اعالة اسرته والمساكين واليتامى وتوفير الضيافة لابناء السبيل (المسافرين) وشراء حرية الأسرى، تقديم الهدايا للوفود، نفقات التجهيزات العسكرية..

لقد قلنا، قبل قليل، أن الحرب الاسلامية ايديولوجية، ويجب أن نضيف الى ذلك انها أكثر اتصافا بالاقتصاد، في اساسها، من الغزوات السابقة للاسلام. فهي تنشيء، من خلال تملك الغنائم وتوزيعها، تبادلاً كثيفا في الأموال والخدمات.

وهكذا، تجتمع، منذ عهد النبي، كل سمات مايمكن ان نسميه الدعوة الحربية التي ميزت التوسع الاسلامي. فالحرب شغلت، منذ ذلك الحين، موقعاً مركزياً في الممارسة السياسية الاسلامية، وهو موقع يتجلى في انضاج فقهي كامل لمدلول الجهاد: فما من كتاب في الحديث أو الفقه لايكرس له فصلاً خاصاً.

وتميز مدلول الجهاد، في صياغته الفقهية، ثلاث سمات:

١ - الجهاد يقيم حالة حرب غير محددة. فالدعوة الحربية تقوم على قسمة للعالم المسكون إلى مكانين متمايزين حقوقيا: دار الاسلام، ودار الحرب، وهي قسمة تطرح أحد الحدين مسيطراً امكانيا، والآخر مغلوبا امكانيا. وهذه الامكانية نفسها تجعل من الحرب العنصر العام لعلاقات الإسلام مع بقية العالم ومن الجهاد مهمة غير مكتملة ابداً: وعديدة هي الأحاديث التي تقدمه بوصفه يجب أن يستمر حتى نهاية الأزمنة.

٢- فريضة الجهاد التزام جماعي (فرض كفاية مقابل الواجبات الفردية: فرض عين): فهو لايقع على عاتق كل مسلم مأخوذا على حدة، بل يجب ويكفي أن يتولاه بعضهم. ومن أجل ذلك، سوف تعد مهمة اعلان الجهاد، في النظرية السياسية، أحدى وظائف الخليفة.

٣- الجهاد هو الصورة الوحيدة للحرب العادلة. وهذا يعني، سلبيا، ان الحروب القبلية محرمة. وهو يعني، ايجابيا، ان اعلان الحرب وخوضها يخضعان لبعض الشروط الشكلية. وبشكل خاص، يجب أن تسبق اعلان الحرب دعوة.

وهاتان السمتان الأخيرتان للجهاد (فرض كفاية وحرب عادلة) تجعلان منه أداة في أيدي الدولة: فالحرب أصبحت، منذ ذلك الحين، شأن الدولة الإسلامية. وتضمن نماذج الجهاد القتال ضد الانشقاق الايديولوجي وضد بعض صور الأجرام يشير الى هذه الصفة وإلى أن الجهاد يمكن أن يتخذ أشكالاً خارجية وكذلك أشكالاً داخلية.

ومنذ البداية، اختلفت معالجة الجهاد، كحرب ايديولوجية، تبعاً لكون من يتوجه اليهم «وثنيين» (مشركين يشركون بالله الهة أخرى) أو أهل كتاب، أي يهوداً أو مسيحيين.

فليس أمام الأوائل من خيار غير الإسلام أو الحرب الشاملة. أما الآخرون فلهم أن يختاروا الإسلام أو دفع جزية أو الحرب. فاذا قبلوا دفع تلك الجزية، فانهم يكونون، اذ ذاك، في ذمة الله ونبيه، وهو مايعني بصورة مشخصة، انهم يستطيعون الاحتفاظ بدينهم واعرافهم وادارتهم المحلية... وهكذا عومل، حقا، في زمن محمد نفسه، يهود واحات خبير وتيمة وبساتينهما ومسيحيو نجران وايله. ومن هذه الازدواجية في المعاملة، تنكشف الوجهة السياسية للجهاد. ذلك أنه اذا كان يرمي إلى جعل الناس يعتنقون الاسلام، فان ذلك استهدف، فقط، الذين لم يصلوا، قط، إلى

انفتاح على الإلهي، أما بالنسبة للآخرين الذي حققوا، في الماضي على الأقل، هذه الاطلالة (حتى ولو كان الكتاب الذي هو بين ايديهم، حاليا، محرفا)، فالأمر يدور حول الحصول على اعترافهم، بعهود الذمة، بالموقع السياسي المسيطر للاسلام. وعالمية الإسلام هي، أولا، هنا، في كونه ذا وجهة سياسية. وعندما تناقش عالمية الرسالة القرآنية، فانها توضع، دائماً، هنا، في كونه ذا وجهة سياسية. وعندما تناقش عالمية الرسالة القرآنية، فانها توضع، دائماً، على المستوى الديني (هل يتوجه الإسلام إلى الإنسانية بأسرها أم إلى العرب وحدهم؟). ، وعندما يجري البحث، في هذه الخلفية، عن أساس ارادة الفتح، فان ذلك يجري، دائما، بتعابير «توسعية» ان صح هذا القول وعند ذلك، يجد المرء نفسه أمام هذا السؤال المثير: لماذا لايرغم الإسلام الشعوب على اعتناقه؟ الا أنه اذا كانت العالمية سياسية، أولا، فانها تقع في هذه الصورة من السيطرة التي تشمل المسلمين والكتابيين معا. وهذه الصيغة للسيطرة التي حققت، فعلا، في شبه الجزيرة العربية، اثناء حياة النبي.

ولم يكن على خلفائه سوى نقلها إلى أراضي جديدة مفتوحة. فعالمية الإسلام تتخذ، منذ البداية، وفي الفراغ، صورة عالمية دولة.

ونقول «في الفراغ» لان الدولة لم تتكون، بعد، في هيكلها المادي. وقد سمى محمد، حقا، حوالي نهاية عهده، بعض محصلي الضرائب (الزكاة: والقرآن يتحدث عن مكافأتهم من المداخيل التي يؤمنونها: سورة التوبة الآية ٦٠) وشبه والي لمكة بعد فتح هذه المدينة. الا انه لم يكن لديه أية قوة عامة، وسلطته كانت تقوم على الاقناع. وبعبارة أصح، كان لديه، حقا، قوة خارجية ليست، فضلا عن ذلك، سوى الجماعة الموجهة إلى الخارج، ولكنها ليست، أبدا، قوة قسر داخلية. ولم يكن الخليفة، في البداية، سوى رمز وحدة الجماعة. فهو، بالتأكيد، الذي كان يسمي القادة

الذين يقودون هذه الحملة أو تلك، ولكنه كان يترك لهم مبادرة واسعة فيما يتعلق بقيادة جيوشهم كما في طريقة ادارة الأراضي الجديدة المفتوحة. فخالد ابن الوليد، القائد المسلم الشهير، هو الذي نظم، مثلاً، بمبادرته الخاصة، غارات على العراق الساساني بعد انتصاره على قبائل الردة.

دهاء السلطة

توطد الاختراق الاسلامي، منذ خلافة أبي بكر، وبمزيد من القوة في عهد عمر، في اتجاهين: اتجاه الشمال الشرقي نحو الامبراطورية الساسانية واتجاه الشمال الغربي نحو ولايتي سوريا ومصر البيزنطيتين. فقد كشف السبر العسكري لتخوم شبه الجزيرة العربية الشاملة هشاشة الامبرطوريتين العالميتين التي شجعت، بدورها، تقدم الجيوش الإسلامية.

لقد قلنا، قبل قليل، أن صيغة سيطرة تشمل المسلمين وغير المسلمين كانت متوفرة للقادة المسلمين. ولكننا اضفنا انه كان ينبغي اعطاء هذه الصيغة محتوى فعليا. ويقوم كل التاريخ الاسلامي خلال القرن الأول، وحتى بعده، على هذا الفاصل بين شكل فارغ لعالمية الدولة ومحتويات متزايدة التسرب. وبعبارة أدق، كان تحقيق هذه الصيغة يفترض تكوين جهاز اداري متزايد الجودة، وبما أن مثل هذا الجهاز كان موجودا في البلاد المفتوحة (النموذج البيزنطي ثم النموذج الساساني)، فقد كان من المحتوم استخدامه. ولكن صعود مثل هذا النموذج الا داري كان يدخل علاقات اجتماعية للسلطة (وهذا هو معنى الثورة العباسية لعام ٧٤٩ - ٧٥٠). وفي لعبة الفواصل هذه بين أشكال السلطة ومحتوياتها، لعب الفقه الاسلامي، شأنه في ذلك شأن أية حقوق أخرى، دور دمج المحتويات في الأشكال.

ولم يصل الأمر إلى هذه النقطة في عهد عمر. فقد كان هناك انشغال كامل بمهمة تنظيم الأراضي المفتوحة حديثا. وقد كانت القدرات التنظيمية

للتجار المكيين السابقين، وكذلك اتصالاتهم القديمة بالولايات البيزنطية، ذات فائدة كبيرة. ومن جديد، كان هناك، كما في حملات النبي، رهان مركزي، ولكنه مضاعف أن صح هذا القول، وهذا الرهان هو الغنائم. ويمكن أن يقال أن كل ماكان يحدد كل الحياة السياسية في الإسلام، منذ ذلك الحين ولفترة قرن أيضا، هو تنافس رهوط متنوعة على التحكم بالموارد (الأراضي، موارد الأراضي، الموارد الضريبية) التي وفرها الفتح.

ففي ولاية سوريا أمن نموذج من التنظيم الاجتماعي العسكري النوعي مساواة في التحكم بموردي الولاية، التجارة والزراعة، بين الفاتحين القادمين من شبه الجزيرة العربية والعرب الذين كانوا، من قبل، هناك تحت السيادة البيزنطية: وقد مهرت هذه الشراكة في المصالح التي لم تمض دون صعوبات في البداية بالاعتراف بنسب مشترك: ومنذ ذلك الحين، سميت القبائل المقيمة هناك باليمانية (قادمة من اليمن). ومنذ ذلك الحين، اغلقت الولاية وفرضت رقابة شديدة جدا على الهجرة. وقد ضمن مثل هذا التلاحم في المصالح لحاكم تلك الولاية، معاوية، سلطة هائلة مالبث أن استخدمها حين سنحت الفرصة بعد ذلك بحوالي عشرين عاما.

ونلاحظ، هنا، أن الفتوحات العربية كانت تمثل توسعا اقليميا غير مدعوم بجهاز دولة مبنين. . وحركة هذه الفتوحات نفسها هي التي ستصنع، فيها، أدوات جهاز دولة، وذلك من خلال مهمتين:

١- تحصيل الضرائب المفروضة على السكان الخاضعين، وهو ماكان ينتج ادارة مالية.

٢- مهمة تنظيم الجيوش سواء أكان ذلك بقصد فتوحات مقبلة أم من أجل المحافظة على الاقاليم المفتوحة من قبل، وهو مادى إلى تكوين ادوات ردع ناجعة في أيدي الحكام.

وهكذا شكلت سوريا، في تلك البرهة، بفضل نموذجها التنظيمي، مايشبه المخبر الاجتماعي الذي خرجت منه أشكال حكم جديدة.

وبالمقابل، تعاقبت، في العراق، عدة موجات هجرة خلقت، على هذا النحو، صراعات لانهاية لها كان الرئيسي منها هو الصراع بين مجموعتين غير متساويتين في مكانتهما الدينية: المجموعة الأولى تضم الذين شاركوا، منذ البداية، في الحملات العراقية والذين عرفوا باسم القراء (قراء القرآن غالبا)، والمجموعة الثانية تضم الذي جاؤوا بعد ذلك وتورطوا، خاصة، في التمرد على سلطة المدينة بعد وفاة النبي (الردة). وفضلا عن ذلك، فإن هرب الأسرة الملكية الساسانية وحاشيتها ترك قسما كبيراً من أخصب الأراضي شاغراً. وطرحت، اذ ذاك، مسألة معرفةماينبغي أن يعد غنيمة. وفيما بعد، ميز الفقهاء المسلمون بين الغنيمة المنقولة التي تؤخذ في ميدان المعركة والتي يجب توزيعها بين المقاتلين مع الاحتفاظ بالخمس لبيت المال والفيء (مجموعة المداخيل التي يوفرها بلد مفتوح) الذي يجب أن يعود إلى الجماعة من حيث هي كذلك. ولايبدو أن مثل هذا التمييز قد جرى في الفترة التي نهتم بها: فقد استولى الفاتحون على الأراضي المهجورة التي انشؤوا، فيها، حق ملكية جماعيا. وسمي هؤلاء أهل الفيء. ولكن ادارة الملكيات سلمت للقراء وحدهم، كما عهد اليهم، وحدهم، بتحصيل الرسوم على مستوى المنطقة. وعوملت جملة المداخيل، عامة، اذا استخدمنا التعابير الفقيهة التي جاءت بعد ذلك، بوصفها غنيمة (كان خمس الغنائم ومداخيل اراضي السواد حول الكوفة يرسل الى المدينة ويوزع مابقي على صورة معاشات بين الفاتحين). وربما لم يكن انشاء عمر للديوان، أو سجل الكشوفات لدفع رواتب الجيش في العراق، سوى اعتراف من جانب السلطة المركزية بهذا الأمر الواقع.

ولايمنع ذلك من كونه يمثل بداية تعقيل اداري. أن نظام الاسبقية، في هذا الديوان، تابع للترتيب الزمني في اعتناق الاسلام. فالامتيازات

الاقتصادية تابعة للمكانة الدينية . الا أن ترتيبا آخر للمكانة يصطدم بهذا الأخير مدعوما بالبنية السياسية - الادارية لمدن الحاميات التي أسسها الفاتحون، ولاسيما في الكوفة. فهنا يتقاطع نموذجان من التقسيم: فهناك، من جهة أولى، تجميع الرجال، بالنسبة للمسكن والتنظيم الاجتماعي، في سبع فرق بموجب الانتماء القبلي، فتسمى كل مجموعة باسم أهم العشائر أو المجموعات القبلية فيه. أما نموذج التقسيم الثاني، فهو عسكري - اداري: فكل وحدة، واسمها العرافة، تتلقى، في التوزيع، مقدارار معينا، ويتوقف عدد اعضائها على نصيبها من الدخل السنوي. ومن جهة ثانية، كانت العرافة، ايضا، الوحدة العسكرية الأساسية. وبموجب لعبة انتخاب رئيس كل من الفرق السبع الكبيرة، وجد من جديد، في مقدمة المسرح، رجال تلطخت مكانتهم الدينية من جراء اشتراكهم في ثورات الردة ولكنهم كانوا يحتلون موقعا هاما قبل الإسلام. وفي هذه البنية المدنية، تبرز تناقضات التشكيلة الاجتماعية الجديدة في نموذج مصغر، إن صح هذا القول، وبوضوح مذهل. فلا عجب، اذ ذاك، في كون العراق أرض الثورات والشقاقات . . وكان القراء يؤلفون، فيه، على كل حال، نواة ذات مصالح بارزة جدا، وكانوا هم الذين اعطوا الإسلام أول فرقة منشقة فيه: فرقة الخوارج.

أما بالنسبة للسلطة المركزية في المدينة، فقد كانت تحاول أن تتوطد. واتخذ عمر الذي دعي، أولا، خليفة خليفة رسول الله لقب أمير المؤمنين الجديد. ومهما يكن التفسير الذي يعطى لهذا اللقب، فمن المؤكد أنه يلح على الطابع السياسي لمنصب الخلافة. والتقليد ينسب إلى عمر كونه قد اعطى الدولة الاسلامية، هيكلها الاداري. ومن المحتمل أن تكون تلك نظرة استرجاعية، الا انه يبقى صحيحا أن عمر حاول، على الأقل، دعم سلطة ولاته وزيادة قدرتهم على الاشراف على رعاياهم.

والواقع أن مسألة اعطاء محتوى سلطة أكثر فعلية لمنصب الخلافة قد طرحت، في كل حدتها، اعتبارا من الخليفتين الثالث والرابع (عثمان وعلي) بشكل خاص. والحل الذي رسمه كل منهما، على طريقته، يؤلف، أن صح القول، مصفوفة الحلول المقبولة. فقد حاول عثمان (الذي كان ينتمي إلى بني عبد شمس من قبيلة قريش) دمج أشكال السلطة القديمة في حكومة الامبراطورية، ومن هنا كان تكوين شبكة من الولاة كانوا ينتمون اليه بصلة القربى كان يستطيع أن يمارس عليهم سيطرة أكثر كفاية، وعن ذلك نشأ تكوين جماعة انصار سياسيين.

ومن المحتمل أن يكون علي قد اراد، بالمقابل، اعطاء منصب الخلافة محتوى دينيا أكثر تماسكا بمطالبته بسلطة تفسير الوحي. ولم يكن علي، على الرغم من انتمائه، هو الآخر، الى قبيلة قريش، مرتبطا، لااجتماعيا ولا سياسيا، مع الاوليغارشية المكية. وما كان يطلبه، جملة، هو تكامل ايديولوجي أبعد للامبرطورية، وبالتالي امكانية نشر الايديولوجية نفسها.

وفشلت المحاولتان، الا انه يمكن أن يقال أن الأمويين (السلالة التي دشنها استيلاء معاوية والي سوريا، على السلطة)، من جهة، والعباسيين (السلالة التي أطاحت بالأمويين) من جهة ثانية، قد استعادوا، كل طرف على طريقته، في ظروف جديدة وبوسائل مختلفة، الحل الذي خطط له، بالنسبة للطرف الأول، والحل الذي ماكاد علي أن يرسم خطوطه الأولى بالنسبة للطرف الثاني.

وبعد مقتل عثمان، عام ٦٥٦، على أيدي مجموعة من المتآمرين قدموا من مصر ووصول علي إلى السلطة، لم يلبث هذا الأخير أن وجد نفسه يواجه والي سوريا، قريب عثمان. والتقى معاوية، المدعوم بالسوريين الذي رأينا تلاحم مصالحهم، وعلي وكان وراءه تكتل مصالح متناقضة، في

مواجهة مسلحة في صفين عام ٦٥٧ . وهذا الحدث ذو مدى هائل لم تنقطع استعادته في روايات تاريخية متناقضة. وسوف يدرك بوصفه الحدث الذي تتمفصل حوله صيرورة الجماعة الاسلامية.

اللاهوت المستولى عليه بالسلاح

انتهت معركة صفين، فعلا، باجراء تحكيم أدى قبوله من جانب علي الى أن تنقلب ضده مجموعة هامة من جيشه: الخوارج الذين دشنوا بعد ذلك أول انشقاق في الاسلام. وتفسير الأساس الاجتماعي لهذه الحركة موضع مساءلة: فقد جرى العرف على أن يقول أن الروح «الفردية»، بل الفوضوية لدى القبائل، نفورها من كل شكل للسلطة، هي التي عبرت عن نفسها تحت غطاء تعارض ديني. ولكن م.ا. شابان يقترح، في كتابه: «التاريخ الاسلامي»، تفسيرا آخر يقول أن تمردات الخوارج الأولى كانت تعبر، بالأحرى، عن المصالح الاقتصادية التي ولدها الفتح والتي كانت تزرع جذورها في توازن القوى الجديد أكثر منها في البنية الاجتماعية القديمة.

ولكن، مهما يكن التفسير الذي يعطي لهذه الحركة، فانها أول من طرح مسألة السلطة بتعابير صريحة. انها الحركة الأولى التي حملت ما سوف ندعوه خطابا في الأمامة. فهي، في رفضها اجراء التحكيم بين علي ومعاوية واشهارها شعارها القائل: «لاحكم الا لله»، بدت على انها تريد تجنيب الأمامة لعبة القرارات البشرية وتأكيد مبدأ «تيوقراطي» خالص. وقد أكدت، بادعائها أن عثمان قتل لاسباب عادلة وأن الطاعة لم تعد واجبة لعلي منذ أن قبل التحكيم، «حقا في المقاومة» حيال أمام جائر. وهي، بربطها حق المقاومة بمسألة تحديد الوضع الديني للامام، تطرح جملة اسئلة تشكل نواة العقائد المقبلة ومصفوفة الكلام.

فمن أجل امكان خلع الإمام، كان ينبغي استبعاده من الجماعة والتنديد به بوصفه قد وقع تحت اسم الكافر ووضعه، بحيث تطرح، بصورة

أولية، حول مسألة الإمامة، مسألتان من طبيعة لاهوتية: مسألة تحديد الإيمان ومسألة العلاقة بين الايمان والأعمال التي نوقشت طويلاً.

وفضلا عن ذلك، فإن ممارسة الحرمان تقتضي، ايجابيا، السعي وراء تعريف لمطالب «الجماعة القويمة»، اي انضاج منظومة متينة لمواصفات الكائنات والأفعال.

وقد طرحت هذه المسائل، اصلا، في الممارسة السياسية وحول شخص فرد: قائد الجماعة. وبعبارة أخرى، فانه كانت للنصوص اللاهوتية الأولية دائرة تطبيق محدودة: دائرة الحياة العامة. ولكن قدرتها الدلالية اغتنت، انطلاقا من هنا، وظهرت نصوص عامة تنطبق على كل مسلم. وماهو أهم من عملية التوسع هذه، ايضا، كان ظهور نصوص متنازعة: فتقول المرجئة: «كلا.. ان مرتكب الكبيرة ليس كافرا أو بعبارة اضبط، لاينبغي معاملته بوصفه كذلك». ونحن نرى، جيدا، الدلالة السياسية «الواقعية» لمثل هذا الموقف.

ولكن مايهمنا أكثر من ذلك هنا، هو انه قد خلق، منذ ذلك الحين، مجال «ديالكتيكي» لن يتوقف عن الانفكاك عن الدائرة السياسية ليتكون في خطاب مستقل له قواعده الخاصة في المناقشة وموضوعاته «المثالية» الخ.. واستمر هذا المجال، في الوقت نفسه، في الاغتناء وبمواقف جديدة: فقد أكد الحسن البصري أن مرتكب الكبيرة منافق، في حين قالت المعتزلة انه يشغل منزلة متوسطة بين المؤمن والكافر (منزلة بين المنزلتين). ولم تكف هذه النصوص، من أجل ذلك، عن أن تكون ذات دلالة سياسية وعن تسجيل مواقع في لعبة سياسية معقدة. ولكن الحركة التي كانت تحرك الجدال كانت تنزع إلى التكون في فرع، الى ظهور علم الكلام.

ان الانشقاق السياسي - الديني منتج لنمط معين في المعرفة، في شكله ومحتواه. فمن حيث الشكل، سوف يحتفظ الكلام، دائما، بقواعد،

يجري «ديالكتيكيا». أما من حيث المحتوى، فان الكلام قد نما، في الأصل على الأقل، كعلم في دلالة الإيمان (ماالمدى الذي يعطى لجماعة المؤمنين، ماالمعنى الذي يجب اعطاؤه للايمان؟).

وفضلا عن ذلك، تضم كتب الكلام هذا الجدل الأصلي المتركز على الأمامة. ونجد، فيها، معالجة لموضوعات شرعية الخلفاء الأربعة الأوائل وترتيبهم وفضلهم الخ. فالإمامة هي، اذن، واحدة من محطات الكلام. وسوف نرى كيف أصبحت، فيما بعد، موضوع كتب خاصة.

الممارسة غير جديرة بالنظرية

قام بعد معركة صفين توازن ركيك اختل بمقتل علي على يد خارجي. وعلى هذا النحو بدأت السلالة الأموية (٦٦١). وانتقلت عاصمة الامبرطورية الى دمشق، فغدا مركز الثقل سوريا. ومنذ ذلك الحين، أصبح تطور التاريخ الإسلامي تطور سيرورة متناقضة داخلية: فمن جهة، صنعت، تدريجيا، آلة حكومية، ومن جهة أخرى، جاءت سلسلة مستمرة من الثورات لتعوض بعض الآليات التي لجأت بدورها، كي تستمر مع ذلك في العمل، الى «قطع» جديدة تزيد قوتها. وهكذا، فعندما قام زياد بن ابيه، والي العراق الذي عينه معاوية، باعادة توزيع الأوراق في الكوفة باعادة الصفة القبلية لبنية الاحتلال، ثار بعض القراء المستائين. وقد قتل معاوية بعضهم مدشنا، على هذا النحو، نموذجا جديدا من السلطة: سلطة الحياة والموت لامير المؤمنين على رعاياه. وكذلك، فإن الحجاج، والي نفس الولاية الذي واجه سلسلة غير منقطعة، تقريبا، من العصيانات، فاستدعى الجيش من سوريا لسحقها، قد حول، بذلك بالذات، وظيفة هذا الجيش: فهو لم يعد، فقط، قوة دفاعية وهجومية، معا، موجهة نحوالجبهة البيزنطية، بل غدا، خاصة، اداة قمع داخلي. وهكذا مضت ديالكتيكية الثورات وبناء الهيكل الحكومي.

وفي الوقت نفسه، طورت الدولة ديناميكيتها الداخلية : قمع الحجاج والي العراق لحساب الخليفة الأموي الخامس عبد الملك بن مروان، يكوّن مايمكن أن نسميه «مدرسة» لولاة انتهوا الى أن يمسكوا، بين أيديهم، بادارة كل الولايات تقريبا . وقام عبد الملك بن مروان باصلاح مزدوج عظيم النتائج :

١- ان الادارة المالية (لاسيما نظام تحصيل الضرائب الذي كان، في الأساسي منه، موروثا عن سادة الولايات المفتوحة السابقين : البيزنطيين والفرس) قد ظلت في أيدي موظفين محليين استمروا، حتى ذلك الحين في استعمال اللغات المحلية في تدوين النصوص الادارية . ومنذ ذلك الحين، اصبحت العربية لغة الادارة، وبالتالي لغة عامة للامبرطورية .

٢- خلق نقد اسلامي كمقدمة لهذا الجمع بين ميدانين نقديين كبيرين (الذهب البيزنطي والفضة الفارسية) كانا منفصلين حتى ذلك الحين . وهذا الاصلاح المزدوج يحمل طابع تأكيده للسيادة العربية والاسلامية معاً . وفي الوقت نفسه، استمرت سياسة التوسع نحو الشرق، نحو آسيا الوسطى . وكان الحملة هم المقاتلون .

وفي وجه هذه الديناميكية التي اتخذ بواسطتها، تدريجيا، ماسميناه عالمية الدولة شكلاً، قامت سلسلة من الثورات التي سنقتصر هنا - بصورة على مايكفي من التعسف - على الاشارة الى اثنتين منهما لما هما عليه من قيمة نموذجية .

الأولى هي ثورة الحسين بن على (٦٨٠) التي اتخذت شكل حملة يائسة انتهت إلى فشكل كلي : فقد ابيد الجيش الصغير في كربلاء . ولكن هذا الفشل السياسي - العسكري لقي التعويض عنه في الكثافة الرمزية التي ماانفك هذا الحدث يتخذها . انه حدث أساسي في تكوين الذاكرة الايديولوجية لدى الشيعيين المقبلين .

والعصيان الثاني هو عصيان المختار في الكوفة، وعمل هو الآخر كمحوك ايديولوجي: فقد ادعى المختار التصرف باسم أحد ابناء علي الذي اعلن انه المهدي وانه هو نفسه، ليس سوى وزير، مساعد له. وبذلك اغتنى ميدان التصورات السياسية بموضوعين سيفترقان من حيث مصير كل منهما: فسوف يستعاد موضوع الوزير من جانب الجهاز الثوري العباسي قبل أن يصبح أحد أكثر المؤسسات الحكومية تمثيلا للاسلام. وبالمقابل، بقي موضوع المهدي الأخروي مرتبطا بآمال الشيعيين الالفية وأصبح أحد الموضوعات الرئيسية لأحد فروع الشيعة المنضجة: الأمامية. وهناك سمة أخرى تميز ثورة المختار هي اشتراك الموالي فيها، حتى ولو بولغ في أهمية هذه المشاركة: وكان ذلك شكلا أولا، مازال استهلاكيا، لانصهار سيكون مميزا للثورة العباسية.

وقد انتج المختار، وكان مغامرا انتهازيا وديماغوجيا، في ثورته، في وقت واحد، أشكال الوعي و أشكال التنظيم التي ميزت الثورة العباسية وثورات كثيرة أخرى في الميدان الإسلامي.

وكان الانصهار بين العرب والموالي الذي جرى على صورة ثورة في حركة المختار ساريا، في الواقه، بصورة متنوعة، في كل ولايات الامبرطورية خالقا، بذلك، قوى اجتماعية جديدة. وكانت الستراتيجية الواجب اتباعها حيال مثل هذه الحركة تقسم المؤسسة الأموية - المروانية نفسها (وربما كان ذلك هو معنى الصراع بين القيسية واليمانية).

ويمكن تلخيص الرهان الأساسي للصراع بين مختلف الفئات العربية في نهاية الامبراطورية الأموية بالسؤال التالي: هي يجب الاتساع بامتيازات «المواطنة» الاسلامية الى كل المسلمين أم قصرها، على العكس من ذلك، على العرب وحدهم؟

حتى ذلك الحين، كان على غير العربي الذي يعتنق الإسلام أن

يوالي، عن طريق عهد، هذه القبيلة العربية أو تلك (ومن هنا اسم المولى الذي كان يطلق عليه) ليستطيع ممارسة ثلاثة حقوق عربية: الادعاء (حق اقامة الدعوى) والعقيلة (الحق في ثمن الدم) والراية. وفضلا عن هذه الامتيازات التي يمكن أن نسميها حقوقية، كانت هناك امتيازات أخرى ضريبية واقتصادية، مرتبطة بالمواطنة الاسلامية. وهذه الامتيازات ضريبية بمعنى أن المسلم لايدفع عن ممتلكاته سوى الزكاة أو العشر، في حين أن الذميين (اليهود والمسيحيين والزاردشتيين المرتبطين بالمدينة الاسلامية بعهد) مثلا، يدفعون ضريبة مضاعفة: الجزية والخراج (الضريبة على الأرض). والمسألة لاتظهر بصدد هذا الفرق في المعاملة الذي كان حوله اجماع، بل انطلاقا من البرهة التي كان بعض معتنقي الاسلام يستمرون في دفع الجزية. وهذه الامتيازات اقتصادية: فقد كانت المواطنة الاسلامية الكاملة تترجم، في هذا القرن الأول من التوسع وانطلاقا من البرهة التي تعممت، فيها، منظومة العطاء على الأقل، بالاشتراك في الحملات الحربية والتسجيل اللاحق لذلك على سجلات المعاشات أو الديوان. الا أن الحالات غير السوية كانت تلك التي يشترك، فيها، مسلمون جدد (خاصة في خراسان، الولاية الشرقية للامبراطورية الساسانية القديمة) في الحملات دون أن يسجلوا، حقا، في الديوان. وقد استهدف الاصلاح الضريبي الذي اجراه عمر بن عبد العزيز (الذي حكم بين عامي ٧١٧ و ٧٢٠ والذي كانت كل سياسته تحاول قلب التيار الرئيسي الأموي - المرواني وتسريع التكامل الايديولوجي للامبراطورية) على وجه الدقة، هذين الوجهين للمواطنة الاسلامية محاولا أن يتسع بتطبيقها على المسلمين الجدد.

وقد ظل تقويم هذه المرحلة من التاريخ الاسلامي صعبا، لفترة طويلة، بسبب شكل اللغة السياسية التي استعملتها الأطراف للتفكير في عداءاتها وتحالفاتها. . وكانت هذه اللغة هي لغة الانساب القبلية. الا أن كون علاقات القربى هذه تبدو محرك الحياة السياسية - الدينية لايعبر عن الحالة

الواقعية للعلاقات الاجتماعية، بل يؤلف، بالأحرى، الاسقاط الخيالي لوضع فقدت، فيه، هذه العلاقات نفسها كفايتها. ولم يكن تاليف انساب وهمية واسقاط صراعات قبلية في الماضي سوى الصورة الايديولوجية التي كان يعي الأطراف، بها، العلاقات المادية الجديدة التي اقامتها بينها وكانت تولف صورة في الاجابة عن السؤالين التاليين: من يتحكم بالفائض الناجم عن الفتوحات؟ من الذي يشارك في السلطة المركزية ومختلف ملحقاتها؟

فمن الخطأ، اذن، أن نظن أن كل ماكان ينظم الحياة السياسية وصراعاتها كان الانتماء الواقعي للقبائل القيسية أو القبائل اليمانية (فقد كان عدد من هذه الانتماءات وهميا) أو الولاء لهذه الاسرة أو تلك من قريش (الأموية أو الهاشمية). بل أن المسألة كانت، بالأحرى، هي معرفة ما اذا كان الاسلام سيصبح ايديولوجية امبرطورية. وهو ماكان يعني، بصورة مشخصة، مايلي: هل يستطيع الموالي، رعايا البلدان المفتوحة الذين اعتنقوا الاسلام جماعات، ان يسهموا في ادارة الشؤون العامة؟ وبعبارة موجزة، هل سترتفع العالمية، اخيراً، الى مستوى مفهومها؟

لقد كان صحيحاً أن صورة السلطة التي اقامها الأمويين كانت تتخذ شكل بسط أسرة يدها على الآلة الحكومية الجنينية. وكان صحيحاً ان اسرة المروانيين (الفرع الثاني من الأسرة الأموية الذي تولى السلطة بين ٦٨٤و٧٤٩-٧٥٠) الكثيرة العدد كانت تدير شؤون الامبرطورية «جماعياً» وتتمتع، في الوقت نفسه، باملاك كبيرة كان ريعها العقاري يعود اليها. وهذا هو السبب الذي اتخذت، من اجله، المعارضة السياسية والدينية للنظام الأموي صورة ولاء للاسرة الهاشمية انتهى الى أن يكون انجع نقطة لقاء بين كل أشكال المعارضة.

ولكن هذه الصورة «القطاعية» للعبة السياسية لم تكن تؤلف سوى غلاف التناقضات الاجتماعية -السياسية. الا انه يبقى ان هذا الوعي

السياسي الذي اتخذ طابع الصوفية كان يحدد الفردية المشخصة للعاهل (يجب أن ينتمي الى الأسرة الهاشمية) في الوقت نفسه الذي كان يحدد، فيه، الصور المشخصة للتعبير الايديولوجي: تقديس أسرة النبي القابل للنقل من مقطع إلى آخر من هذه الأسرة (مشتملاً، بذلك، على العباسيين) وموضوعه المهدي، منشيء مجتمع عدالة مقبل.

وبين هذين الموضوعين، فضلاً عن ذلك، علاقة توتر وتضامن: فالأول يحدد أصل العاهل (الذي يضمن له العلم كعضو في الأسرة)، والثاني يضمن الطابع العام لعمله المقبل، وجهته الاجتماعية العامة. فصوفية الأصل وعمومية الاتجاه تميزان وجه العاهل المقبل. وهاتان السمتان تطبعان، بشكل متناقض، الأصل الواقعي، الاجتماعي لمقتضى العمومية هذا وللصورة الصوفية التي يتخذها في اللعبة السياسية لذلك الزمن. وحتى لو لم تقترن هاتان السمتان دائماً، وحتى لو لم تكن للسمة الأولى هذه الصورة دائماً (الغلاة، وحدهم، يصعدون بالعلم المطلوب من الأمام الى مستوى المعرفة الالهية)، فان اقترانهما هو الذي يؤلف أكمل تعبير عن مقتضيات البرهة.

وقد حملت الثورة العباسية من جانب هذا السياق الايديولوجي، ومن جانب وضع خاص جداً، يتعلق بخراسان، عمل بوصفه البوتقة الاجتماعية التي جرى، فيها، انصهار المسلمين العرب والموالي. ومهما تكن طبيعة النظام الذي اقامه العباسيون، ومهما تكن التناقضات التي لم تكف عن العمل فيه، فان هناك شيئاً مؤكدا هو انه انجز تكامل الاجناس في الامبراطورية الاسلامية. وبدأت عالمية الدولة في تلقي محتوى فعلي: فمجموع المؤسسات السياسية المتكامل أصبح يقابل واقع التركيب الاجتماعي - الاقتصادي للامبراطورية بصورة أفضل.

الحق سلاح سياسي

تؤلف الأمامة - كما يدل كل ماسبق - مركز التفكير السياسي في الاسلام. والمفارقة هي انه توجب الانتظار حتى القرن الخامس من أجل ظهور كتب في الحقوق العامة وانه توجب، بعبارة أخرى، انتظار الانحطاط السياسي للخلافة من أجل أن يبدأ تقنين وظائفها. وعند ذلك، يطيب للمؤرخين أن يلحوا على الطابع النظري، بل الطوباوي للاحكام السلطانية لمؤلف مثل الماوردي أو أبي العلاء الفراء.

والواقع ان هذه المفارقة ظاهرة فقط وتفسر بأسباب سياقية وأسباب «بنيوية». والحديث عن أسباب سياقية ليس فضلاً عن ذلك، التركيز على الطابع الظرفي لهذه الكتب، بل هو ابراز لوظيفتها الدقيقة.

وتعود الأسباب السياقية الى وضع سياسي (ونظري) بالغ التعقيد. فالواقع هو أن الخلافة العباسية كانت قد دخلت، منذ زمن طويل، في طور انحطاطها: فظهر الكثير من الاسر الملكية التي لم يكن يربطها بخلافة بغداد سوى بيعة مبهمة. والأكثر من ذلك هو أن الخليفة نفسه أصبح، منذ عام ٩٤٦، تحت سيطرة الأمراء البويهيين (وهي أسرة عسكرية ديلمية وفوق ذلك شيعية، نجحت في الاستيلاء على السلطة الواقعية في بغداد مع تجنبها مس الخلافة). والأرهب منه، ايضا، هو أن أسرة شيعية اسماعيلية (الفاطميون) كانت تحكم مصر منذ عام ٩٦٩ وتهدد بغداد.

وأمام هذا الوضع المعقد، وأمام ضعف الأمراء البويهيين، حاول خليفتان عباسيان، القادر وابنه القائم، اعادة اعطاء وزن للخلافة. وقد قواهما في مشروعهما ظهور السلطان محمود الغزنوي الذي أكد لهما ولاءه في الشرق.

وضمن هذا السياق السياسي الدقيق جدا، وفي صلة مع القائم، كتب الماوردي كتابه في الحقوق العامة. وليس كثيرا أن يفسر بهذا السياق ويندس، فيه، كفعل سياسي حقيقي.

ومامن سمة من هذا السياق الا ووجدت انعكاسها الحقوقي في كتاب الماوردي. وهكذا، فإن الماوردي لايركز، في قائمة صلاحيات الخليفة، على الصلاحيات ذات الطابع الديني أو القضائي فقط، بل يلح، ايضا، وبصورة أساسية، إن صح هذا القول، على الصلاحيات التي تبدي طابعا اداريا، بل انه يضيف بندا يقتضي أن يمارس الخليفة وظائفه مباشرة، وهو ماكان، على وجه الدقة، رهان الصراع بين البويهيين والخلفاء. وعندما يؤكد، في مناقشة ذات شكل سكولاستيكي، أن على الخليفة، اذا وقع تحت سيطرة واحد من تابعيه لايطبق الشريعة تطبيقاً مضبوطا، أن يلجأ إلى مدافع، فإن التهديد الموجه إلى البويهيين باللجوء إلى محمود الغزنوي مايكاد أن يكون مقنّعا. وكذلك، فإذا وردت الهرطقة بين الأسباب التي تبرر خلع الخليفة، فذلك، احتمالاً، استباق لاحتمال استيلاء الفاطميين على بغداد والغاء شرعية مثل هذه الخلافة سلفا. وهكذا، فإن الغلاف الحقوقي ماينفك، في كل نص المارودي، يتمزق ليكشف عن عرى الواقع الفاقع.

ولكن الحاجة النظرية الى كتب مكرسة للامامة تستجيب، بصورة أعمق، أيضا، لضغط الايديولوجية الشيعية التي كانت واسعة الانتشار، اذ ذاك، والتي تعرض نظرية متماسكة في الامامة. وبعبارة أخرى، فإن عرض أوضاع الامامة لدى الماوردي لايفهم الا ضمن علاقة التنازع بينه وبين النظرية الشيعية. تلك هي الأسباب السياقية التي تجعل من كتب الحقوق العامة عتاداً نظريا مقدما لضرب بعض الأهداف.

أما الأسباب البنيوية، فهي تعود إلى اقتصاد المعرفة الاسلامية. فكتب الحقوق العامة تعمل بوصفها منطقة هدف لمنطقتي مصدر: الكلام الذي يعالج أصول الدين والفقه.

وتنضج أصول الدين انطلاقا من ضروب من الجهر بالإيمان مكرسة لانشاء «ايمان قويم». فبما أن الفرق تكونت، اصلا، انطلاقا من اتخاذ مواقف

حول الامامة، وبصورة ادق حول المسألة المشخصة، العارضة، مسألة معرفة ماذا كان هذا الامام أوذاك قد خرج، بهذا العمل أو ذاك، على صفوف جماعة المؤمنين أم لم يخرج، فإن كل جهر بالإيمان القويم كان يكرر تأكيد شرعية الخلفاء الأربعة الأوائل. وقد استعيد هذا البند من المبادئ في أكثر كتب الكلام نضجا. ففي هذه الكتب المقسومة، غالبا، الى قسمين - يعالج أحدهما المسائل العقلية والآخر المسائل المسماة «سمعية»- تجد الخلافة مكانها في المسائل السمعية الى جانب موضوعي النبوة وبعث الأجساد. . .

وتتالف منطقة المصدر الثانية من الفقه. وبالفعل، فإن موضوعات الفقه مستعادة ومدموجة في منظور جديد: منظور نظرية الأمامة العليا. ومن هنا، تمارس اعادة توزيع لموضوعات الفقه، تمفصلا جديدا يضع موضوع الخلافة، منطقيا، في موقع سابق تترتب، بالنسبة اليه، الموضوعات المتناثرة، سابقا، في كتب الفقه: «نظرية الوظائف العامة (الولاية) والحرب المقدسة والحروب ذات الأهمية العامة والعقوبات الشرعية وكيان الأراضي والجنايات». ومثل هذا الترتيب يظهر الشريعة في وظيفتها السياسية في تكوينها.

وفضلا عن ذلك، الح مؤلف آخر، هو الغزالي، على هذا الطابع المختلط للحقوق العامة ضمن منظور سجالي: فهو، بادعائه أن الامامة مسألة تتعلق بالكلام كما تتعلق بالفقه، يريد انتزاعها من موقعها كمكونة أساسية للايمان الذي تضعها الشيعة، فيه، واعادتها، على هذا النحو، الى علم (الفقه) تكون، فيه، التباينات ممكنة ولاتستجر، لهذا السبب، انشقاقات. وهذه ستراتيجية تقوم على حرمان الخصم من الأساس نفسه الذي يبني عليه هويته.

وينكشف الأصل «الكلامي» لموضوع الخلافة في المناقشة التي تفتتح كتاب الماوردي حول أساس ضرورة الخلافة (الوجوب): فالأمر يدور حول

معرفة ما اذا كانت ضرورة مبنية على العقل أم على السمع أو الشرع. وعلى الرغم من أن الماوردي يورد الحجج التي تدعم كلا من الموقفين، الا انه يبدو كأنه يميل الى الثاني. ذلك أن العقل ليس محددا بدرجة كافية. فلمقتضياته، بالنسبة للعلاقات البشرية، محتوى أخلاقي عام، ولكنها لاتتضمن ضرورة وجود سلطة سياسية محددة كالخلافة. وانجاز بعض الأفعال (ومنها الاشراف الذي هو من شأن الخليفة) التي تحدد الشريعة فرادتها، لاسيما في ميدان العبادة، يجعل من الخلافة، بصورة عرضية، مؤسسة لايمكن تبرير ضرورتها الا بصورة عقلانية خالصة: ونجد، هنا، مايمكن أن نسميه «الذاتية الالوهية» التي تجعل من فعل ما (الخلافة في حالتنا هذه) الزاميا، لابموجب قيمته الباطنية بل لان الله اراده كذلك. ومن أجل المحافظة على ميدان قوة الله، يمضي الأمر إلى درجة اظهار فوق عقلانية بعض الأوامر الالهية أو، بعبارة اضبط، عدم امكان قياسها بمعايير العقل: فكما أن وجود خمس صلوات يومية لايتسجيب لأي مقتضي من مقتضيات العقل، فإن بعض الأفعال المفروضة، هنا، على الخليفة لايستجيب لأي مقتضى من مقتضياتها أيضا فيما يتعلق بما يمكن أن يكون خدمة لله. واذا كان العقل غير قادر على بيان السبب، فالنص هو ماينبغي الرجوع اليه.

وينبغي، بعد اثبات الزام الامامة على هذا النحو، استخلاص طبيعتها: فالأمر يدور، كما في الجهاد وكما في العلم، حول فرض كفاية يتوجه الى فئتين من الأشخاص قابلتين للتمييز بينهما فقهيا: المرشحين والناخبين الذين تطلب منهم شروط دقيقة جداً، بعضها مشترك (العدالة، العلم، الرأي)، وبعضها خاص بالمرشحين (الصفات الجسدية، وهي ضرورية على اعتبار أن فقدانها يمكن أن يكون سببا للخلع، والشروط الحربية والنسب القرشي).

فلدينا، هنا، ترتيبات تنصيب الخليفة وهي، بالمعنى المضبوط، عقد ونموذجه هو العقود الخاصة كما نجد نظريتها في «الحقوق الخاصة». الا اننا نجد، الى جانب هذه الترتيبات، ترتيبا آخر يستطيع الخليفة المبايع، بموجبه، نقل السلطة الى وريث مفترض (العهد).

ويمكن، منطقيا (من وجهة نظر ترتيب العرض العقلاني)، ونظريا (بقدر مايقدم تعيين خليفة ماالخلفه بوصفه خاضعا لقواعد من نموذج تعاقدي)، أن يقال أن الترتيب الأول يحقق النموذج النظري للعقد بصورة أفضل: فنظرية الخلافة - العقد سابقة على نظرية التفويض الوراثي. ولكن تسمية الوريث انتهت الى أن قدمت على أنها الأولى بانقلاب غريب للامور جرى بفضل تدخل مماثلة مأخوذة عن المنهجية الفقهية: فهي، بالفعل، مثيل نص يكون، حياله، اللجوء الى الانتخاب (مثيل الاجتهاد الذي لايكون ممكنا الا عند غياب النص) امرا من الدرجة الثانية، بل غير ممكن الا في حالة انعدام تسمية صريحة للخلف.

ومن هنا توتر يتخلل كل نص الماوردي يتجلى بالتأكيد المزدوج لكون الخلافة حقا يعود الى كل المسلمين، من جهة، ولكون الخليفة المبايع قادراً على التصرف بهذا الحق من الجهة الثانية.

وسوف يقال أن الأمر لايدور هنا الا حول صعوبات في المشروع الذي انخرط، فيه، الماوردي لاعطاء لبوس حقوقي لممارسة شائعة. والأمر هو كذلك بالتأكيد. ولكن، مالذي يرغمه على مثل هذا التلاعب بالكلمات الذي يسمي، بفضله، بند عرض الخلافة وقبولها، من جانب الخليفة القائم والذي يسميه خلفا له، عقدا؟ مالذي يرغمه على اللجوء الى مثل هذا الايهام الحقوقي؟

يبدو لنا أن اتخاذ الماوردي موقفا في الصراع الايديولوجي والسياسي المعقود حول الخلافة هو الذي يفسر، هنا، رواحه وايابه بين «نظرية» أصلية و«نظرية» مشتقة.

فهو يريد، بنظرية الخلافة - العقد، التصدي للتصور الذي يجعل منها نتيجة تعيين الهي، نص. وبعبارة أخرى، انه يريد التصدي للتصور الشيعي الذي يجعل من الامام فردا ميزته اشارة صريحة من الله. فهو، بانتزاعه الخلافة من ترسيم الهي، يحصرها في ميدان العلاقات البشرية التي يمثل العقد، أن صح هذا القول، صورتها الحقوقية المركزة.

الا انه كان يجب تبرير ممارسة (ممارسة الامويين وممارسة العباسيين) جعلت من الخلافة منصبا يخضع للتعيين الوراثي. وهذا التبرير جرى بانشاء ثابت للفرق بين ممارسة التعيين الأموية - العباسية وتلك التي تدعي التحكم بنقل الامامة لدى الشيعة. فهذه هي النقل «الصوفي» لجملة فضائل أهمها العلم. أما تلك، فهي، في خضوعها لصورة العقد، عملية حقوقية. الأولى تتبدى بوصفها نقل تراث كلي وغير قابل للقسمة بعملية صوفية، في حين تتبدى الثانية نقلا لمجموعة صلاحيات تقتضي من المستفيد منها مجموعة من المواصفات سابقة في وجودها لهذا النقل ويتم بخطوات قابلة للتمييز صراحة ومعرفة حقوقيا (البحث عن الوريث الأفضل، عرض الخلافة، قبول الوريث، مبايعته). وبعبارة موجزة، فان وظيفة الايهام الحقوقي للتعيين - العقد هي ابراز بعد هذا الاجراء «الوراثي» عن نقل الامامة الشيعية: ومثل هذا البناء يمثل، فضلاً عن ذلك، «ربحا» حقوقيا ثانويا. فهو يسمح باعادة تفسير للتاريخ الاسلامي تمحي، فيها، قطيعة صفين، القطيعة التي قبل بها بعض السنة بين حقبة زاهية من التاريخ الاسلامي وحقبة مشؤومة دشنها وصول الأمويين الى السلطة وتحويل الخلافة من منصب انتخابي الى منصب وراثي، الى ملك. فمنذ ذلك الحين، بدا الأمويون أنفسهم أوفياء للنص وبد الاتهام الشيعي ضد أهل السنة والجماعة دون أساس. وهكذا، فإن النظرية الحقوقية للخلافة هي، في الوقت نفسه، قراءة للتاريخ، تاريخ مكرس، بكامله، لتمجيد الله. الا انه قامت، منذ ذلك الحين، بين التاريخ والنظرية، دارية هي طابع النظرية السنية للخلافة نفسه: فالتاريخ (معالجا كمادة حقوقية) يوفر

السوابق التي تستند اليها النظرية التي تؤسس، بدورها، لهذه السوابق في صحتها الحقوقية.

ومثل هذه الدارية مرتبطة بنظام الاجماع. فالاجماع هو، أولا، الى جانب القرآن والسنة والقياس، أحد مصادر الفقه. الا انه لايقف صفا واحدا مع هذه المصادر، بل يستشرفها: فهو مصدر المصادر الأعلى ومبدأ المبادئ الفقهية. وماهو أكثر من ذلك هو اننا نرى، حقا، اذا فحصنا الدور الذي يلعبه، انه أكثر من مجرد أساس فقهي، انه البرهة التي تتأمل، فيها، الجماعة هويتها، المكان التاريخي للحقيقة. ومن أجل ذلك، يكون التاريخ مادة حقوقية، وفي الوقت نفسه، وبالاجماع، «مصدرا» حقوقيا. ان هناك واقعة (مادة) ارتفعت الى مستوى واقعة حقوقية (مصدر) عندما يؤيدها الاجماع. ومن أجل ذلك، اذا استطعنا أن نقول، مع جيب، انه «نظرية دون سابقة»، بالنسبة لأهل السنة، وان كل «الالة التفسيرية» تتحرك بعد الحدث، فيجب أن نضيف أن الأمر لايدور، هنا، حول أحداث أو سوابق خام، بل حول أحداث أو سوابق تلقت تأييد الصحة الحقوقية بالاجماع.

وعلى وجه الاجمال، فإن نظرية الاجماع هي التي تقرر، في نهاية المطاف، بالنسبة للماوردي، أمر صحة الخلافة في صورتها التعاقدية وصورتها الوراثية.

وتقيم الشيعة، بين النظرية والتاريخ، نموذجا من العلاقة مختلفا كل الاختلاف: فبقدر مالايستطيع التاريخ، وقد خفضت قيمته، ان يكون سندا للنظرية، فان هذه الأخيرة ستكون، بكاملها، تاملية. ولكن هذه الصفة نفسها تسمح للشيعة بالتزود بأداة تفسير نقدية: فسوف ترى وراء كل استيلاء على السلطة، لعبة قوى مادية وطارئة، وسوف يكون شاغلها الأساسي هو الكشف عن الشروط الواقعية لبلوغ السلطة. وغالبا ماتعارض «الدستورية» السنية بـ«الاوتوقراطية» الشيعية. الاانه يجب أن نرى جيدا أن الشرعية

مغلوبة، وهو مايسمح لها بتطوير مايمكن أن نسميه واقعية استرجاعية أو، ايضا، واقعية سجالية تجعل منها، الى حد ما على الأقل وفي بعض الطبقات الاجتماعية، اداة معارضة، في حين تنزع الفقهية السنية (المسماة «دستورية»)، لكونها فقهية دولة، الى افراز واقعية سياسية (بمعنى المحافظة على الوضع القائم). وهي، اذ تلح على استمرار مؤسسة الخلافة، تؤدي الى محو الصراعات والنزاعات التي تخفض من شأنها. فالواقع ليس، في الفقهية السنية، سوى مرجع الكلمة الفقهية. والمذهب السني يتعرف دائماً، وسيتعرف بصورة متزايدة على «زهرة العقل في محنة الالم الحالي».

ومن أجل ذلك لايمكن لنص الماوردي الا ان يبدو، لنا، نصا ممزقا: فهو، من جهة أولى، يرسخ سلطة الخليفة بكل مداها ويدع الخليفة، من جهة أخرى، يقع بين أيدي تابع شريطة أن يطبق هذا الأخير قواعد الشريعة تطبيقا صارما. انه يجعل من سلطة تسمية الولاة إحدى الصلاحيات الأساسية للخليفة، من جهة، ويوصي الخليفة، من جهة أخرى، بالاعتراف بالسلطة الواقعية لوال استولى بقوة السلاح على ولاية من الامبراطورية. فيجب أن لايستطيع الواقع، مهما تكن لعبة القوى التي تجري فيه، ان يتجاوز حرفية القانون قط، ويجب أن يستطيع هذا الأخير تصنيفه ضمن صوره التعاقدية.

ولم ينفك هذا النزوع للنظرية السنية عن التأكد عبر الزمن: وقد حققه الغزالي وابن جماعة بصورة أكمل، ايضا، باعترافهما بشرعية أية سلطة حتى لو تم الاستيلاء عليها بالقوة. الا انه جرى التأكيد، دائما، على أن الشريعة يجب أن تحتفظ بقوة القانون.

ومايفصل النظرية الشيعية عن النظرية السنية في الخلافة هو خط انفصال بين خطابين للامامة: خطاب يمكن أن يسمى بالجماهيري، سياسي-ديني، منشق جمع، مصفى و منضجا، في دياليكتيكية الكلام

الصارمة وخطاب يمكن أن يسمى خطاب دولة حقوقي وشرعاني يطابق بين الكلام والفقه.

وتذكر، تقليديا، حول طبيعة السلطة في الاسلام، اطروحتان متعاكستان تتناقض متضمناتهما: فمن جهة أولى، يجري التأكيد على أن هناك امتزاجا بين الروحي والزمني وأن الإسلام، في اساسه، دين سياسي، ويجري، من جهة ثانية، التأكيد على أن الاسلام، كايديولوجية، لم يستطع، قط، أن يجد تعبيرا مناسبا عنه على مستوى المؤسسات السياسية.

وانه لواقع أن الاسلام، خلافا للمسيحية مثلا، تكون مباشرة كدين ودولة. وانه لواقع، ايضا، انه لايوجد، في الاسلام، نظريتان في السلطة الدينية والسلطة الدنيوية متناقضتان صراحة، كما هو الأمر بالنسبة للنظريات التي كانت تدعم طموحات البابا والامبراطور.

وسوف نلاحظ، ببساطة، أن الامتزاج بين الروحي والزمني يمكن أن يعني شيئين: أن الدولة تمتص الدين أو أن العكس هو الذي يجري. ولكن، بما أنه لاتوجد في الاسلام، مبدئيا، مؤسسة دينية منظمة كالكنيسة فنحن نتوقع أن تكون الدولة، وهي أداة قوية ومتمفصلة (لاسيما خلال العصر العباسي الأول)، هي التي تمتص الدين. وبمعنى ماهكذا، حقا، يجري الأمر: فعلى الرغم من كون حملة «المؤسسة» الدينية - العلماء والفقهاء- أفراد خاصين، فإن صياغتهم تعمل حقا، على مستوى عميق، كايديولوجية دولة (مثل المسيحية من العصر الوسيط).

الا ان العلماء تمسكوا، دائماً، باستقلالهم، وفضلا عن ذلك بدت الدولة نافرة، الا خلال فاصل قصير، من الامساك بزمام المؤسسة الدينية. وقد اقترح الحل، حقا، من جانب ابن المقفع في بداية الخلافة العباسية، الا انه لم يؤخذ به على وجه الدقة.

أن الموضوع المريح، موضوع امتزاج الروحي والزمني، وهو لامعنى له

بالنسبة لنظرية سلطات البابا والامبراطور المزدوجة، لايبدو منطبقا على واقع الأشياء.

ويعبر عن الأطروحة الثانية، بقوة، من جانب جيب:

«ان مقابل الفتوحات العربية الخاطفة - مأساة الاسلام السياسية - هو أن الايديولوجية الاسلامية لم تجد، أبدا، التعبير الخاص المتمفصل عنها على مستوى المؤسسات السياسية للدول الاسلامية» (عن كتاب: تطور الحكم في الاسلام المبكر).

والواقع، لايبدو لنا أن الأمر كان على هذا النحو، وذلك، أولا، لأن الاسلام لايحمل تضييقات ايجابية لطبيعة السلطة، وكل ماهو محدد هو، كما حاولنا أن نبين، مكان شاغر (خلافة النبي) وصيغة سيطرة عالمية. وليست الصيرورة «الاسلامية، سوى الحركة التي تحققت بها، مليء، بها، هذا المكان وهذه الصيغة، اذ يؤدي ملؤهما، كل مرة، الى معالجة جديدة للايديولوجية. ذلك أن الايديولوجية الاسلامية غير معطاة دفعة واحدة وهي لاتتحقق الا في حركة ضروب التملك المشخصة، المتنازعة التي كانت موضوعا لها.

ثم يجب أن نتساءل عما اذا لم نكن مصابين بشيء من قصر النظر عندما نتثبت عند أوضح صور السلطة. فيجب المضي الى ماهو أعمق وفهم عمل الموسسات السياسية التي دامت والتي تشكل مايشبه هيكل التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية الاسلامية التي لاتكون الاختلاجات السلالية والتعديلات التي اصابت منصب الخلافة، بالنسبة اليها، سوى حركات سطحية: إن الأداة العسكرية وتحولاتها والعلماء والكتاب أو امناء «البيروقراطية» العباسية، وكذلك الأموية من قبل، والمؤسسة الوزارية والقضاة (الذين يشكلون الكيان القضائي) والحسبة (الشرطة الأخلاقية)، إن كل هذه المؤسسات قد أحدثت تأثيرات ايجابية، قولبت الحضارة الاسلامية وشكلت، فيها، بؤرا ثقافية متعددة، متناقضة.

خاتمـــة

ينتهي هذا الجزء الأول من «تاريخ الايديولوجيات»، بعد أن فحص رؤى العالم المولودة في جملة القارة القديمة، الى تحليلات تعني مساحة جغرافية أضيق بكثير هي الشرق الأوسط وشبه الجزيرة العربية، من جهة، والامبراطورية الكارولنجية من جهة أخرى، وتتخذ نقطة مركزية لها هي العلاقة بين المثالي أو، اذا فضلنا ذلك بين الروحي أو العقائدي، والسياسي من حيث ينتظم كسلطة حصرية، وهي علاقة مطبوعة بوجهها التنازعي بحيث يعلن، هنا، عن موضوع سيؤلف أحد الخطوط الأساسية للجزء الثاني الذي سيكون عنوانه، على وجه الدقة، من الكنيسة إلى الدولة.

الا انه من الضروري بيان أسباب هذه الحركة التي تؤدي إلى قصر التحقيق على اقليمين وتمييز العلاقة بين الايديولوجية والسياسي، وذلك خاصة، لتجنب تفسير قد يعطى لهذا الاستقطاب المزدوج ويهدد، اذ يظهر في نهاية مجلد، بأن يفهم بوصفه حقيقة ومحصلة ضرورية للأوصاف السابقة. والواقع أن ماحاولنا الالحاح عليه هو أن التنوع بين الثقافات المختلفة البارز في الفصول الأولى باق وان الضوء الملقى على بعضها لايعني، ابدا، أن الأخرى تزول أو تنام: فكون القسم الثاني من هذا الكتاب يلح على ايديولوجيات المدينة والامبراطورية وعلى التطور الروحي والزمني وديانات الوحي ينجم عن تحقق مؤرخ لاعن ارادة فرض كون الأمر كذلك وانه يجب أن تعقب «الممالك» الكبرى التي أعطت الصين ومصر مدلولها صور حكومية اكتشفت الحق والقانون وانه يجب أن تعقب هذه الأخيرة، حتما، الدعوات الدينية التي أمنت التوحيد. لقد كان الأمر كذلك، وكان غير، ذلك منطقيا بالدرجة نفسها ايضا. فالفهم الذي ادخلناه فيها لم يأت الابصورة تالية، ونحن، حقا، الذين ادخلناه بقدر مانحن معنيون، من حيث غايتنا، عناية خاصة بما جرى في حوض المتوسط، بوتقة المفاهيم والتصورات والممارسات التي أسهمت بالطريقة التي تفكر بها في الواقع المعاصر.

ومانتمناه، ضمن هذا المنظور، هو أن يحتفظ القارئ، في ذهنه، بالصفحات المكرسة للكوزمولوجيات وانساب الآلهة الشرقية، المصرية والهندو اوربية واليونانية القديمة عندما يتابع المغامرات التي تسجل تكون السلطة الكنسية في الغرب أو تكون فكرة الجهاد. فسوف يحتفظ، على هذا النحو، بوجهات النظر الفرقية المتعددة التي تدقق الحكم وتذكر بمعنى الصدفة. وكذلك، فإن محتوى مختلف الفصول يبين، بأشكال فريدة كل مرة، انه لايحق لنا، في ميدان الايديولوجيات، مطلقا، الحديث عن تقدم بالتراكم أو بالتأثير الديالكتيكي. وليس ذلك لأنه على قدر من المكر بحيث يسترد بيد مااعطاه بالأخرى. ان اية ايديولوجية تقع، بكاملها، في الحاضر - حاضر يختزله البحث، من أجل حاجات عرضه، الى بضعة عقود أو بوسعه الى عدة قرون والا فانها لاتكون فعالة. وهي عندما تحتاج الى الماضي، تعدله بدرجةمن العمق تتغير، معها، دلالة الوجوه والمدلولات. والمعالجة التي يخضع لها الخطاب البولسي أفكار غير اليهود تكشف عن ارادة الحضور هذه التي هي أمتن ضمانة للمستقبل. ومن المهم أن نحل محل مفهوم اعادة الجمع الهيغلي ذي الاستعمال التربوي مفهوم التواجد، وأن نؤكد، بفرح، أن درس التاريخ الوحيد هو أنه ليس هناك دروس تاريخ، وهي صيغة لايأخذ بها هيغل الا بشيء من التردد.

ويكفي أن نقول أن هذه الصفحات الأخيرة، لاتتفق كثيراً مع عنوانها، وسوف يكون ذلك صحيحا بالنسبة للجزئين الآخرين، وخاصة بالنسبة للجزء الثالث والأخير. فلاحاجة لخاتمة: فالفصل السابع من هذا الكتاب ليس مرحلة تقود، عقلانيا، إلى الفصل الأول من الكتاب التالي. انه مرحلة فقط. وهذا لايعني أن معرفة هذه الأزمنة الأولى للمسيحية والاسلام لاتساعد مساعدة كبيرة على فهم تشكل الايديولوجيات التي سوف تسهم في ممارسات السلطات التي ستصنع الدولة والتصور الغربي للفعالية العلمية والتقنية. ذلك أن الايديولوجيات أصبحت، جذريا،

تاريخية، والتبريرات التي تصوغها، بصورة حرة أو لخدمة كفاية ممارسات السيطرة، تتغذى بماض يحسن بنا أن نعرف كيف كان يجري التفكير فيه، «في زمنه». وهذا يعني، ببساطة، انه لايوجد غربال وحيد للفهم يمكن تطبيقه بصورة موحدة باتباع مجرى التسلسل الزمني.

وربما كان هذا، على الرغم مما اتينا على قوله، هو مايسمح بطرحه كخاتمة. ان من المؤكد أن تعددية الأصوات والمناهج التي سنكون قد لاحظناها ناجمة عن تعدد المؤلفين - ثلاثة عشر من أجل خمسة عشر مقالا - وعن الحرية التي عبروا عنها. الا ان هناك سببا آخر أهم - يمكن الكشف عنه، كذلك في «تاريخ الفلسفة». وبصورة ما، فإن كل موضوع، وقد جرى التصدي له بموجب قوامه، وكذلك بموجب مكانه في المخطط العام، فرض منهجه - وسوف تسمح هذه الملاحظة بأن نضيف لمسة جديدة إلى تعريف مدلول الايديولوجية: انها صيغة غير مستقرة ومحددة، مع ذلك، بعناصر تصورية مجردة واختبارية. ولكن هذه التصورات لاتمثل شيئا، انها تخترع الواقع - بالمعنى الذي يقال، ضمنه، ان المتصور «يخترع» مغارة تصوره، وذلك دون أن يستطاع، ابدا، تعيين مرجع يحدث هذا التصور انطلاقا منه. ولايقتصر الأمر على عدم وجود مرجع يسمح بتفسير الانتاج الايديولوجي عامة مهما بلغت الدقة في تخيل وساطات أو صيغ سببية، بل انه يبدو، بالنسبة لصيغة ما، ان هذا الاختراع يتغذى بغذاء تدخل، فيه، مركبات من طبائع على درجة من الاختلاف يكون، معها، ايلاء الاولوية لواحد منها منعا لفهمها.

ان كل ثقافة فريدة في مكانها وترتيبها المادي وانتاجها ودلالتها بالنسبة للجماعة، انها مذهلة.

فرانسوا شاتليه

جدول اجمالي

هذا الجدول مكرس لاعطاء القاريء امكانية ايجاد نقاط الاستناد الضرورية داخل فترة شديدة الاتساع تاريخيا وجغرافيا. وهو، على وجه الاجمال، طريقة في ادخال هذا التاريخ غير المنهجي لـ«تصورات العالم» ضمن الإطار التقليدي للتاريخ الذي يفكر بالأحداث وتعاقبها. وقد حاولنا أن نجعل هذا الجدول على أكثر مايمكن من القدرة على الإيحاء بالإشارة، قصدا، الى التوافقات والفروق. وكما هو بديهي بالنسبة لهذا الشيء المجرد في جوهره الذي هو التأريخ، فإن الاصطفاء تعسفي. وفضلاً عن ذلك، فقد اخترنا، فيما يتعلق بأقدم اللقطات، اقرب التواريخ الى الاحتمال - أي أكثر مايسلم به عموما - متجنبين العلامات المستعملة عادة (نقاط التعجب مثلا) من أجل أن لانثقل على العرض وعلى اعتبار أن ادعاء التأكد غير مشروع على كل حال. أما فيما يتصل بتوزيع الأحداث المأخوذة، فإن تقسيم الجدول إلى: سياسة، آداب وفنون، حضارة هو تقسيم دلالي خالص. وبالفعل، فإن كل شيء، في موضوع الايديولوجيات هذا، ينتمي، في قسم كبير منه، إلى مانسميه، اليوم، «الآداب والفنون». إن هذا التوزيع يسمح بإخراج اطوع على القراءة: فهو يعطي، في العمود الأيمن، مايتعلق بالتاريخ بالمعنى الكلاسيكي، تاريخ الدول والرؤساء من كل الأنواع والمعارك والمعاهدات. وورد، في العمود المركزي، كل ماينتمي الى الثقافة بالمعنى الكلاسيكي أيضا: الآداب والفنون والوقائع الروحية، في حين جاءت، في العمود الأيسر، الأحداث التي كان لها أثر في الحياة المادية للمجتمعات.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
-٤٠٠٠	مابين النهرين، هيمنة الممالك السومرية حتى عام-٢٠٠٠). في مصر، توحيد مصر العليا ومصر السفلى من جانب مانيس.	الكتابة السومرية المسمارية على ألواح الآجر. أوائل الهيروغليفيات المصرية	أول سنة في التقويم اليهودي (-٣٧٦٠). السومريون والمصريون يستعملون البرونز الصلب. استعمال الدولاب في سومر. الملاحة المصرية في المتوسط(؟)
-٣٠٠٠	غزو القبائل السامية لآشور وساحل المتوسط. في مصر. الامبراطورية القديمة (ممفيس) (-٢٧٨٠) حتى (-٢١٠٠) الحضارة الحجرية الحديثة في كريت.	معابد الآجر السومرية. بناء مدن في وادي الهندوس. في مصر. هيرمازوسر وميدوم، اهرامات الجيزة الكبرى، أبو الهول (-٢٦٥٠) أول تدوين للموسيقى الصينية(؟)	نمو استعمال المعادن للأدوات والحلي، أنوال الحياكة، مصباح الزيت، من الهند إلى الشرق الأدنى. أول تمثيل لسفينة تجارية مصرية(٢٧٥٠) أفران الكلس في مابين النهرين. بدايات صناعة الحديد في الصين.
-٢٥٠٠	القبائل السامية في شمال افريقيا. الآراميون يستقرون في فلسطين. في كريت، بداية الحضارة المينوية. تأسيس امبراطورية مابين النهرين من جانب الملك آكاد سرغون (-٢٣٥٠) حتى -٢١٨٠) أول سلالة صينية هسيا (-٢٢٠٠ حتى-١٧٠٠). في مصر، الامبراطورية الوسطى (طيبة) (-٢١٠٠ حتى-١٧٠٠). ملوك اور يحكمون مابين النهرين (-٢١٢٤ حتى-٢٠٩٦). ابراهيم يغادر اور-٢١٠٠).	استعمال المصريين لورق البردي: شعر، تاريخ، رياضيات، سجلات الضرائب، رسوم طوبوغرافية. كتاب الأموات، نص ديني مصري (-٢٣٠٠). سجلات ملاحظة كلدانية (-٢٢٠٠). زيغورات في اور.	أشياء زجاجية في مابين النهرين انصاب حجرية جديدة في سكندينافيا. تحديد الصينين للانقلابين الصيفي والشتوي والاعتدالين الربيعي والخريفي.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	تكوين المملكة الحثية في آسيا الصغرى في كريت، الفترة الوسطى للحضارة المينوية. وصول الاغريق إلى المتوسط الشرقي. نمو الحضارة الطروادية. نهب الحثيين لبابل (-١٩٢٥). سيزوستريس الثالث عند شلال النيل الثاني(-١٨٦٠).	بناء بابل. قصر مينوس في كنوسوس. الكنز المسمن كنزيريام في طروادة. تاريخ سنوحي، قصة مصرية.	نشاط الكريتين التجاري علامات الأبراج في بابل. استعمال الحصان كحيوان جر. نمو استعمال البرونز في اوروبا
-٢٠٠٠	في بابل، مملكة حمورابي (-١٨٠٠).	القوانين الـ٢٨٢في مجموعة حمورابي	
	الامبراطورية الفارسية (-١٧٥٠) الفترة المينوية الأخيرة (-١٧٠٠حتى-١٤٠٠).	بدايات الأبجدية السامية.	طريق ميدن كاستل المعبدة في بريطانيا العظمى
	هجمات الحثيين على مابين النهرين والهكسوس على مصر. تحوتمس يصد الهكسوس (-١٥٧٥). فتوحات مصرية في آسيا، ذروتها في-١٤٠٠.	«الفترة الأولى» للأدب الصيني. خزفيات مدهونة وأشياء مشغولة بالذهب في اوروبا.	
		معبد آمون في الكرنك معبد ميغاليتي في انكلترا	في مصر، معادلات جبرية على البردي، تحسين طرائق الري.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
-١٥٠٠	في الهند، حضارة الغانج. في كريت، بداية الحضارة الميسينية.	اعتبارا من -١٥٠٠، تأليف الريغ فيدا. في مصر، مسلة لطران، معبد عمارة.	في مصر، اوعية زجاجية، استعمال الساعة الشمسية والساعة الرملية.
-١٤٠٠	نمو الامبراطورية الحثية تهديم كنوسوس.	في مصر، قبر توت عنخ آمون. معبد الأقصر، عمود طيبة. ابجدية يونانية بدائية في كنوسوس. كنز اتريوس في مسينا	أوائل الأدوات الحديدية، في الهند، ثم في الشرق الأدنى. ميزان بذراع في مصر.
-١٣٠٠	بداية الغزوات الدورية في اليونان، الهجرة نحو آسيا. انهيار الامبراطورية الحثية.	بوابة الأسود في مسينا. قبور جبيل (كتابة فينيقية). معاهدة صلح بين رمسيس الثاني والملك الحثي بنسختين: هيرو غليفية ومسمارية. دخول الأبجدية الصوتية إلى اليونان.	أول مسح رسمي للأراضي في مصر.
-١٢٠٠	الصبرانيون يحتلون كنعان ويجتازون الأردن. تدمير طروادة. غزو مصر وتفكيك الامبراطورية. ظهور القوة البحرية والتجارية للفينيقيين.	معبد رمسيس الثاني من مدينة آبو.	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
-١١٠٠	نشوء سلالة التشيو في الصين. تأسيس الامبراطورية الآشورية (حتى-٦٠٠) غزو الدوريين لجزر البيلوبونيز.	بداية تأليف «الكينغ» (كلاسيكيات تقليدية) سليمان يبدأ بناء هيكل أورشليم.	الصينييون يحسبون درجة ميل فلك الأبراج.
-١٠٠٠	انقسام مملكة العبريين الى: يهوذا و السامرة-٩٣٥).	ابجدية عبرية. صياغة ديانة زارادشت معبد هيرا في اولمبيا الإلياذة.	اكتشافات تقنية عديدة للصينيين(النسيج، استعمال الفحم) الطب الهندي.
-٩٠٠	آشور نازرباد يوسع مملكة آشور حتى المتوسط (-٨٥٠). تأسيس قرطاجة، مستعمرة فينيقية (-٨١٣).	تدوين موسيقى لنشيد على رقيم سومري. حجر موابي (كتابة ابجدية فينيقية). الأوديسة. قبر كويك في السويد.	فن الفروسية يأتي من شمال آسيا حول شرقي المتوسط أوزان وقياسات في اليونان. في الهند، استعمال الترقيم العشري.
-٨٠٠	-٧٧٠ انتصار الصينيين على المغول. -٧٥٣ تأسيس روما. -٧٥٠ حتى -٧٠٠ ازدهار مدن ايونيا اليونانية. - اتساع سلطة مبارثة في البيلوبونيز. -٧٢١ تدمير مملكة السامرة. -٧١٠ الكلدان يفتحون آشور.	أوائل الأنبياء العبريين الكتاب، آموس. أول تدوين لتاريخ الألعاب الأولمبية الأقدم. قناة حزقيا في القدس. أشياء فنية اتروسكية. نقوش اتروسكية (غير مفسرة). مدينة خورساباد الآشورية المحصنة.	ستاتيرات من معدن الالكتروم مصكوكة في ليديا. في روما، تقويم الشهور الأثني عشر لنوما بومبيلوس. استثمار مناجم الفضة في لوريون. في الآتيك.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
٧٠٠-	-٦٨٢ خضوع المملكة العبرية لآشور. الاغريق في صقلية وجنوب ايطاليا. -٦٢١ دراكون، القوانين المكتوبة الأولى في أثينا. نيوخذ نصر يخضع لملكة السامرة ومصر.	شعر رثائي لتريتريه من سبارطة (-٦٨٥). ابجدية يونانية كلاسيكية. أول نقش لاتيني. -٦٢٦ انصاب قصر اسور بانيبال في نينوى. نبوءات ارامیا. قصر بابل الجديد. -٦١٠ولادة اناكسيمندروس	استعمال الحديد في مصر. أعمال ري في مابين النهرين.
٦٠٠-	تفكيك الكلدانيين والميديين وفارس للامبراطورية الآشورية. -٥٩٤ قوانين صولون في اثينا. -٥٨٦ حريق القدس، سبي بابل. ابتداءا من -٥٨٠ فترة الطغاة في اليونان. -٥٦٠ حتى -٥٢٧ طغيان بيزا ستروس في اثينا. -٥٦٠ كوروش الثاني يصبح ملك الميديين والفرس. -٥٦٠ كريزوس آخر ملوك ليديا.	خزفيات «بأشكال سوداء» في اليونان. حديقة بابل المعلقة ظهور العمود الدوري. الأولمبيون، معبد سيراكوز. -٥٥٠ ولادة ساكيامونى. - كتابات لاو- تسو	الفلسفة الطبيعية لطالس ميليه الذي تنبأ بخسوف الشمس (-٥٨٥). ورق البردي في اليونان - طواحين هواء في فارس معداد صيني.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
٦٠٠-	-٥٣٨ مرسوم كوروش، نهاية سبي بابل. -٥٣٠ فتح قمبيز لمصر. ذروة الامبراطورية الفارسية مع داريوس. -٥١٠ الجمهورية في روما. -٥٠٤ اصلاح كليستينس الديمقراطي في اثينا.	ولادة كونفوشيوس. - ولادة اناكسيمين. - موت اناكسيمندروس. - تأسيس المدرسة الفيثاغورية. -٥٤٠ ولادة بارمنيدس وهيراقليطس. ظهور العمود الايوني. -٥٣٦ اعادة بناء هيكل سليمان. -٥٣٠ أول موعظة لساكياموني الذي أصبح بوذا. خزفيات« بأشكال حمراء» في اثينا. -٥٢٥ ولادة اسكيلوس - ٥١٨ ولادة بنداروس. معبد جوبتر اوبيتموس ماكسيموس في روما. بناء مسرح دلفيوس.	نمو الطب في اليونان. جغرافية هيكاتيوس من ميليه.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	-٥٠٠ حتى -٤٩٤ ثورة يونان ايونيا ضد الفرس، هزيمة الاغريق.	-٥٠٠ ولادة انكساغوروس.	الاستعمال المعمم للبرج الخشبي في الشرق الأدنى.
	- ٤٩٤ حلف برئاسة روما ضد الاثروسكيين.	-٤٩٥ ولادة سوفوكليوس -٤٩٠ حتى -٤٥٦ تراجيديات اسكيلوس	
-٥٠٠	-٤٩٠ الحرب الميدية الأولى: هزيمة الفرس في ماراتون.	-٤٩٠ ولادة هيرودوت وامبيدوكليوس وزينون من ايليه.	
		-٤٨٥ قاعة أعمدة كسيركسيس في برسيبوليس. ولادة بروتاغوراس وغورجياس.	
	-٤٨٠ الحرب الميدية الثانية، الاستيلاء على اثينا، هزيمة الفرس في سالامين وبلاتيوس (-٤٧٩).	-٤٨٠ ولادة اوريبيدس، موت هيراقليطس واناكسيمين - ٤٧٩ موت كونفوشيوس	
	-٤٧٧ تأسيس حلف ديلوس تحت هيمنة أثينا.	-٤٧٠ ولادة سقراط. -٤٦٩ حتى -٤٠٥ تراجيديات سوفوكليوس	نمو تقنيات متعددة في اليونان: طب، ملاحة، اوزان وقياسات، عمران، آلات بسيطة.
	- ٤٦٠ توطيد النظام الديمقراطي في اثينا، بيريكليس يدير شؤون المدينة (حتى -٤٢٩).	-٤٦٠ حتى -٤٠٦ تراجيديات اوروبيدس. -٤٦٠ ولادة لوسيب وديموقريطس وابقراط. رامي القرص لميرون. معبد زيوس في اولمبيا.	رحلات قرطاجية على سواحل افريقيا

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
-٤٥٠ -٤٠٠	-٤٥٠ العوام يشاركون في السلطة في روما. -٤٣١ بدايات حرب البيلوبونيزيين اثينا وسبارطة. -٤١٥ حتى -٤١٣ هزيمة الحملة الأثينية في صقلية. -٤٠٥ هزيمة اثينية امام السبارطيين في ايغوس بوتاموس -٤٠٤ في اثينا، طغيان «الثلاثين»، عودة الديمقراطية	-٤٥٠ موت بارمنيدس وامبدوكليوس. -٤٤٤ ولادة انتيستينوس. -٤٣٠ ولادة كسينوفون. -٤٢٨ موت اناكساغور. -٤٢٧ ولادة افلاطون. اعتباراً من -٤٢٤ توسيديدس يؤلف «تاريخ حرب البيلوبولينز». انهاء الارشتيليون على الاكروبول. -٣٩٩ الحكم على سقراط وموته.	النظرية الذرية لمدرسة ديمقريطس، حل مسألة تضعيف المكعب. نمو التقنيات الزراعية في الصين.
	-٣٩٥ بدايات الصراع للسيطرة على اليونان بين اثينا وسبارطة وطيبة. -٣٩١ الرومان يفتحون اتروريا. -٣٨٧ الغوليون يحرقون روما.	-٣٩٠ ولادة براكسيتيل. -٣٨٧ افلاطون يؤسس الاكاديمية -٣٨٤ ولادة ارسطو وديموستينوس -٣٨٠ موت ابقراط	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		-٣٧٥ كسينوفون، اناباز	
	-٣٧١ انتصار الطيبيين على سبارطة في لوكتروس.	-٣٧١ وردة منشيوس في الصين.	
	-٣٦٦ اول قنصلية شعبية في روما.	-٣٧٠ موت لوسيبيس وديموقريطس، بداية بناء معبد الكونكورد في روما.	
	-٣٦٢ انتصار الأثينيين والسبارطين على الطيبيين في مانيتنيوس.	-٣٦٥ موت انيستينوس.	مينيشموس يدرس القطع المكافي والقطع الزائد.
	-٣٥٩فيليب الثاني ملكا على مقدونيا.	-٣٥٩ كسينوفون، الهلينيات.	
-٣٥٠	-٣٥٠ فشل ثورة اليهود على الفرس.	-٣٥١ حتى -٣٤٠ ديموستينوس، الفيليبينيات. مسرح ابيدور، ڤيرموزول في هاليكارناس.	الفرضيات الأولى حول كروية الأرض.
		-٣٤١ ولادة ابيقور.	
	-٣٣٨ فيليب يهزم الاغريق المتحالفين في شيرونيوس ويعلن نفسه ملكاً عليهم.	-٣٣٨ موت ايزوقراطس.	
	-٣٣٦ الاسكندر يتولى السلطة ويدير اليونان ويغزو مصر ويخضع آسيا حتى نهر الهندوس.	-٣٣٦ ولادة زينون سيتيوم.	رحلة بيتياس حتى انكلترا.
		-٣٣٠ حتى -٢٦٢ ميناندروس: الكوميديا الجديدة.	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
-٣٥٠	-٣٢٣ موت الاسكندر وتفكك امبراطوريته. -٣٢١ السامنيتيون يهزمون زوما.	-٣٢٢ موت ارسطو وديموستينوس، الاسكندرية تصبح العاصمة الثقافية للمعالم اليوناني. -٣٠٦ ابيقور يؤسس «الحديقة».	مدرسة ارسطو، الليسيه، تراكم الملاحظات والوثائق في كل الميادين الطبيعية: الفلك، المناخ، الفيزياء، البيولوجيا والتاريخ السياسي. اعمال فيا آبيا الأولى، استاركوس من ساموس (-٣١٠ حتى -٢٣٠) يصدر فرضية حركة الأرض ومركزية الشمس.
-٣٠٠	-٢٩٠ استسلام السامنيتيين للرومان. -٢٨٠ حتى -٢٧٢ اختراقات رومانية في صقلية وابير. -٢٦٤ اول حرب بونية: الرومان يفتحون صقلية.	-٣٠٠ زينون يؤسس «الرواق» -٢٩٨ ولادة هسون تسي عمور رودس لشاريس -٢٨٩ موت منشيوس -٢٨٤ تأسيس مكتبة الاسكندرية. -٢٨١ حتى -٢٠٥ كريزييس. -٢٧٩ منارة الاسكندرية في باروس. -٢٧٠ موت ابيقور. -٢٦٥ موت زينون سيتيوم. -٢٦٢ ثورات ستبتانت. -٢٥٤ حتى -١٨٤ بلوت.	عناصر اقليدس. اعمال تيوفراتوس حول المعادن والنباتات، وابرازيستراس حول العضوية. بناء بطليموس لمرصد الاسكندرية. سوستر: ساعة الماء ابحاث حول الهيدرو دبتاميك لستراتون من لامبازاك. جمع «الحسم» لأبوقراط. خرائط قصر لايراستبوسين، تقدير محيط الأرض

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
	-٢٥٠ امبراطورية اسوتا في الهند، حتى -٢٢٠ ثم انحطاط حضارة موريا.	اعمدة اسوكا.	اعمال نظرية وعملية لأرخميدس (-٢٢٠ حتى -٢١٠): مبدأ الرافعة، مبادي الهيدروستاتيك اختراعات تقنية عديدة، الصياغة الرياضية للتجربة.
	-٢٤٩ أسرة التسي تقيم امبراطوريتها البيروقراطية في الصين.	-٢٣٩ حتى -١٧٠ حوليات اينيوس ابي الأدب اللاتيني. -٢٣٨ موت هسون-تسي	
٢٥٠٠-			ادخال السنة الكبيس في التقويم المصري. بناء فيافلامينيا. هندسة المخروطات لايولينوس برغا، حساب (بي)، استعمال سرج الفرس ودولاب الماء في الشرق الأدنى.
	-٢٢٥ غوليو شرق الألب يبادون من جانب الرومان. -٢٢٠ الحرب البونية الثانية، هانيبال يفتح اسبانيا. -٢١٥ القرطاجيون يهددون روما. -٢٠٢ انتهاء الحرب البونية الثانية بالتعادل. اسرة الهان في الصين.	تبني الطاوية والكونفوشية كدين رسمي	-٢١٥ بدايات بناء سور الصين العظيم، الحساب الصيني، صنع البورسلين

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
-٢٠٠	-٢٠٠ حتى -١٩٧ حرب مقدونيا الأولى. -١٨٥ في الهند، اسرة شانغا -١٦٧ حتى -١٤٨ حرب مقدونيا الثانية. اليونان تنتقل الى السيطرة الرومانية. -١٤٩ حتى -١٤٦ الحرب البونية الثالثة، تدمير قرطاجة. -١٣٣ آسيا الصغرى ولاية رومانية. -١١٥ الجيش الصيني يحتل وادي تاريم. -١١٢ حتى -١٠٥ حرب روما الظافرة ضد جوغورتا ملك نوميديا. -١٠٢ حتى -١٠١ ماريوس يسحق السامبريين والتوتون	-١٩٥ حتى -١٥٩ تيرانس. -١٨٠ حتى -١١٠ بانيتيوس. -١٧٩ بناء بازيليك، ميليا. فينوس ميلو. -١٥٠ حتى -١٢٠ بوليب، قصص. -١٣٥ حتى -٥٠ بوزيدونيوس. -١٠٦ ولادة شيشرون	الرصف الروماني. اعمال هيبارتوس (-١٦١ حتى -١٢٧)، فلك، هندسة مثلثات ثبت بالكواكب. هروت الاسكندرية: الميكانيك، التكنولوجيا، المساحة.
-١٠٠	-٩٠ ماريوس وسيلا يتنافسان على السلطة، ثورات ضد روما في آسيا الصغرى واليونان. -٨٢ سيلادركتاتوراً، استعادة السلام الروماني	-٩٨ حتى -٥٥ لوكريس -٨٦ حتى -٣٤ المؤرخ سالوست. -٨٤ حتى -٥٤ الشاعر كاتول. كتاب اينوش، كتابات الفريسيين	حول العمارة لفيتروف.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
-١٠٠	-٧٣ حتى -٧١ ثورة سبارتاكوس. -٧٠بومبيه يكلف باخضاع آسيا (الاستيلاء على القدس -٦٣) -٦٢ انتصار بومبيه. -٦٠ ثلاثي الحكم: بومبيه وكراسوس وقيصر. -٥٨ حتى -٥١ غزو قيصر للغول.	ديونيزوس تراقيا، أول كتاب قواعد يوناني. -٧٠ حتى -١٩ فيرجيل. -٦٥ حتى -٥ هوراس.	طب اسكليبياد «الطبيعي» في روما.
-٥٠	بدءاً من -٥٠ الصراع على السلطة بين قيصر وبومبيه. -٤٤ مقتل قيصر، ثلاثي مارك انطونيو وليبيد واوكتافيوس. -٤٠ حتى -٣١ الصراع على السلطة بين مارك انطونيو واكتافيوس. -٣١ معركة اكتيوم. انتصار اوكتافيوس: مصر ولاية رومانية. -٩ غزو جرمانيا	-٥٠ حتى -٨٨ تيبول. -٤٧ فارون: العصور القديمة الالهية والبشرية. -٤٦ حتى -٤٤ كتاب شيشرون. -٤٣ حتى +١٧ اوفيدوس. -٤٣ موت شيشرون. -٣٥ كورنيليوس اينيوس: حياة كبار القادة. لاكون، نحت الرخام. بدايات بناء البانتيون في روما. -٢٧ حتى -١٧ تيت ليف: التاريخ الروماني. -٢٣ فيرجيل: المراثي. -١٣ حتى +٥٤ فيلون الاسكندرية. -٤ حتى +٦٥ سينيك -٤ ولادة المسيح.	-٤٧ حريق مكتبة بطليموس الأول. -٤٦ تبني التقويم اليولياني (٣٦٥ يوماً وربع اليوم). في أثينا، بناء برج الرياح، مرصد فلكي ومناخي. قناة تيم جغرافية سترابوز (-٥٨ حتى ٢١).

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الأول	٦ تيبيريوس يعيد احتلال الولايات الدانوبية. ٦ يهوذا ولاية رومانية. ١٤ موت أغسطس. ١٤-٣٧ تيبريوس امبراطوراً. ٢٢ في الصين، أسرة الهان «اللاحقين». ٢٨ استشهاد يوحنا المعمدان.		
	٣٠ صلب المسيح. ٣٧ موت تيبريوس. ٣٧-٤١ كاليغولا امبراطوراً.	٣٠ فاليوس باتركولوس: التواريخ الرومانية فاليريوس مكسيموس، وقائع وأقوال تذكارية. رسائل بولس.	سلس «الطب».
	٤١-٥٤ كلوديوس امبراطوراً. ٥٤-٦٨ نيرون امبراطوراً. ٥٧ العلاقات الأولى بين الصين واليابان.	٥٠- -١٢٥ ابيكتيت. ٥٠-١٢٥ بلوتارك.	سينيك، أسئلة طبيعية، الكتاب السابع.
	٥٨ الامبراطور مينغ -تي يدخل البوذية الى الصين. ٦٤ حريق روما. اضطهادات ضد المسيحيين. استشهاد بطرس وبولس.	فارس. الأهجيات. بترونا، تساتيريكون. انجيل مرقص.	ديسكوريد: فهرس النباتات الطبية.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الأول	٦٨-٧٩ فيسبازيان امبراطوراً ٧٠ تيتوس يدمر القدس. ٧٩-٨١ تيتوس امبراطوراً. ٨١-٩٦ دوميسيانوس امبراطوراً. ٩٦-٩٨ نيرفا امبراطوراً. ٩٨-١١٧ تراجان امبراطوراً. التوسع الأقصى للامبراطورية الرومانية	بناء الكوليزيه في روما. ٧٤ انجيل متى. ٨٠ هن-هنغ عرض الكونفوشية - انجيل لوقا. ٩٥ كنتيليان، المؤسسة الشفهية.	التاريخ الطبيعي، بلين القديم ادخال حساب نيكوماكسوس. صنع الورق في الصين.
القرن الثاني	١١٧-١٣٨ ادريانوس امبراطوراً. ١٢٠ كونشان، ملك شمال الهند ١٣٨-١٦١ انطونان امبراطوراً.	١٠٧-١١٦ تاسيت، تواريخ. حوليات سوتيون (٧٥-١٣٠)، حياة القياصرة الأثني عشر. سلس، الخطاب الحقيقي. ١٢١ ولادة مارك أوريل. ١٢٤ انجاز بانتيون روما. ١٣٥ امبدزيوس الاولمبي في أثينا. ١٥٠-١٦٥ كليمانتوس الاسكندري.	بوزانياس، بيريجين.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثاني	١٥٠ القوط على ضفاف البحر الأسود ١٥١-١٥٢ ثورة المغول على الصين. ١٦١-١٨٠ مارك اوريل امبراطوراً. البرابرة يهددون حدود الامبراطورية. ١٨٠ -١٩٣ كومودیوس امبراطوراً بعد فترة اضطرابات ١٩٣-٢١١ سبتيموس سيفيريوس امبراطوراً.	١٥٠ لوسيان، حوار الموتى. ترجمة التوراة الى اليونانية. برج صيني على شرف بوذا في بيشاور. ١٥٥-٢٢٠ تيرتوليان. ١٦١ مؤسسات غالوس ١٨٥-٢٢٤اوريجينوس. سكستوس امبيريكوس، أحاديث رياضية	أعمال فلكية وخرائطية لبطليموس. الماجسطا تعرف نظام مركزية الأرض الذي سيسود ٢٥ قرناً. كتب طبية لجالينوس. علاقات تجارية بين الصين والامبراطورية الرومانية. في الصين، استخدام هباب الدخان، ارتسام المطبعة.
القرن الثالث	٢١٢ مرسوم الامبراطور الجديد كركلا الذي يعطي المواطنة لكل سكان الامبراطورية. فترة اضطرابات: صراعات على السلطة، ضغط مستجد للبرابرة على الحدود. ٢٩٢ الامبراطور ديوكليسيانوس يعيد تنظيم الامبراطورية.	٢٠٥ ولادة افلوطين ديوجينوس لايرس. كتابات دانماركية. اضطهاد مانيوس في فارس. ٢٥٨ معبد بعل في تدمر. ٢٧٠ موت افلوطين.	٢٧٥ حساب ديوفانتس. بحوث رياضية وميتاتيكية لبابوس.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الرابع	اضطهادات جديدة للمسيحيين . ٣٠٥ تنازل ديوكليسيانوس عن العرش . - قسطنطين امبراطوراً ٣١٢ اعادة توحيد الامبراطورية ، نهاية اضطهاد المسيحيين . ٣١٣ في الصين ، نهاية اسرة التشين . - منشور ميلانو الذي أقام الحرية الدينية . ٣١٤ مجمع آرل . ٣٢٠ شاندرا غوبتا يؤسس امبراطورية الغوبتا في شمال الهند . ٣٢٥ مجمع نيقية الأول الذي أدات آريوس تأسيس القسطنطينية على شرف قسطنطين .	تقدم مستمر للبوذية في الصين التبشير في ارمينيا . تقدم التنسك المسحي في مصر قوس قسطنطين في روما . انشقاق آريوس . الهرطقة الدوناتية تحارب فوراً بدايات فن الغوبتا الذي سيسود الفن حتى القرن السادس . قانون ايمان نيقية . اوزيبوس ، تاريخ الكنيسة المسيحية . العهد الجديد . انشاء القديس باكوم في مصر لقواعد الرهبنة ٣٤٠-٣٩٧ امبروز . رسم على الحرير في الصين	عداء ديوكليسيانوس للعلم . فعالية بحوث طبية وفيزيائية في الهند .

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الرابع		تبشير الحبشة. تأسيس السكولاناتوروم في روما. ترجمة الكتاب المقدس الى القوطية لأونفيلا الاسقن الآريوسي. مغارة الألف بوذا في كانسو.	«السوريا»، كتاب هندي في الفلك يستخدم جهازاً رياضياً قوياً.
		٣٥٤ ولادة أوغسطين.	الجراحية البيطرية لبيلاغوينوس.
	٣٦٠ تنصيب يوليانوس امبراطوراً.	٣٦٠-٤٢٢ بيلاجيوس.	
	بدايات غزوات الهون لأوربا.		
	٣٦١ يوليانوس الأول يناضل لصالح الوثنية.		الكتب تبدأ في الحلول محل البكرات.
	٣٦٣ موت يوليانوس.		
	٣٦٤ تقسيم الامبراطورية: تيودوسيوس، هونوريوس.		
	٣٧٠ تيودوسيوس امبرواطوراً للشرق.		
	٣٨١ مجمع القسطنطينية.	ترجمة جيروم اللاتينية للكتاب المقدس.	
	٣٨٦ التتريؤسون أسرة ويي في شمال الصين.	تدوين امبرواز للترتيل الكنسي	
	٣٩٢ تيودوسيوس يوحد الامبراطورية	٣٩٧ اوغسطين يعتنق المسيحية	
	٣٩٥ موت تيودوسيوس، انقسام جديد للامبراطورية - الاريك ملكاً للفزيقوط.	٣٩٦ اوغسطين اسقفالاميبون.	
	٣٩٦ الأريك يغزو اليونان.	الايقاف الرسمي للالعاب الأولمبية.	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الخامس	٤١٠ احتلال الاريك لروما. ٤١١ مجمع قرطاجة يدين الدوناتية ٤١٨ غزو الفرنكيين لبلاد الغول ٤٢٥ الولايات الرومانية تخضع، الواحدة بعد الأخرى، للبرابرة. ٤٢٨ ميروفيه ملكاً على الفرنكيين. ٤٣٣ اتيلا ملكاً على الهون. ٤٥٠ انحطاط مملكة غوبا في الهند. ٤٥١ اتيلا يهزم في الغول ويجتاح ايطاليا ٤٥٢ ليون الكبير بابا. ٤٦٨ تراجع عام للهون.	٤٠٠ اوغسطين، الاعترافات - استعمال اليابانيين الكتابة الصينية. تلمود القدس. بداية الهرطقة البيلاجية. ٤١٢-٤٨٥ بروكلوس. ٤١٣-٤٢٧ أوغسطين، مدينة الله. ٤١٥ اوروز، ضد الوثنيين. لونغوس، دافنيس وكلويه. ٤٣٠ موت اوغسطين. ٤٣١ مجمع افسس يدين الدوناتية: مجموعة قوانين تيودوسيوس، ملخص التشريع الروماني.	اعمال الرياضي الهندي اراياباتا (الأس والجذور في الاعداد).

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الخامس	٤٧٦ نهاية الامبراطورية الرومانية. اودواكر ملك القوط يحكم ايطاليا. ٤٨٢ الهون يحكمون الهند. ٤٩٣ تيودوريك ملك الاوستروقوط يغزو ايطاليا. ٤٩٦ معمودية كلوفيس	الميسيل	
القرن السادس	٥١١ موت كلوفيس. ٥٢٧ جوستينيان امبراطوراً للشرق. ٥٣٥ البيزنطي بيلازاريوس يغزو ايطاليا. ٥٤٠ الفيزيقوط يهزمونه. ٥٥٠ تكوين ممالك الآنكل.	بويس اصول مؤسسة الموسيقى. تعزية الفلسفة. القديس بنوا يؤسس رهبنة البنديكيتيين. جوستينيان يغلق مدارس اثينا. مدونة جوستينيان للقوانين المدنية. بناء كنيسة القديسة صوفيا. البوذية تدخل اليابان. بدايات اعتناق الغوليين للمسيحية.	مسافرون يأتون بدود الحرير من الصين. وباء الطاعون في اوروبا: موت نصف السكان في ٥٠ عاماً.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السادس	٥٥٢-٥٥٣ استيلاء البيزنطيين على روما. روما تلحق بامبراطورية الشرق. ٥٥٧ اقتسام المملكة الفرنكية: اوسترازيا، نوستريا، بورغونديا. ٥٦٥ موت جوستينيان. ٥٥٨-٥٨٠ اللومبارديون يغزون ايطاليا. ٥٨١ أسرة السوي في الصين (حتى ٦١٩) اعادة بناء وحدة الصين. ٥٨٨ نزاع بين بطريرك القسطنطينية والبابا. ٥٨٩ ريكاريد ملك الفيزيقوط يعتنق الكاثوليكية الرومانية. ٥٩٧ اعتناق ملك كنت المسيحية	غريغوريوس الكبير ينظم الترتيل الكنسي. ٥٩٤ غريغوار دوتور، تاريخ الفرنكيين	المطبعة في الصين.
القرن السابع	٦٠٣ الملك اللومباردي اجيلوف يتخلى عن الاريوسية، ويعتنق الكاثوليكية	٦٠٤ البوذية ديانة اليابان ٦١٠ النبي محمد يبدأ الدعوة الى الاسلام.	بناء القناة الكبرى في الصين.

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن السابع	٦١٩ أسرة التانغ في الصين (حتى ٩٠٦)		
	٦٢٢ السنة الأولى للهجرة.	دخول البوذية الى التيبت.	التعليم المنهجي للرياضيات لامتحانات الدولة في الصين.
	٦٣٢ وفاة النبي محمد.	القرآن.	
	٦٣٤-٦٤٣ الفتوحات العربية: سورية، فارس، القدس، ارمينيا، طرابلس.	قبة الصخرة في القدس، اقدم بناء اسلامي سي-هو، مبادئ التصوير الستة (الصين).	فهرس موسوعي للعلوم والتقنيات لايزيدور الاشبيلي.
	٦٤٥ بدايات فترة نارا في اليابان.		
	٦٤٦ بداية التوسع الصيني في تركستان.	فن نارا.	في الهند، اعمال رياضية لبراهما غوبتا.
	٦٤٧ تجزئة الهند.		
		٦٤٩ مجمع لطران: ادانة موحدي الطبيعة.	
	٦٦١ الأسرة الأموية.		
	٦٦٤ انكلترا تعتنق الكاثوليكية.		
	٦٧٠ العرب يفتحون شمال افريقيا.		
	٦٩٧ البنادقة يعينون اول دوتشي لهم		

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
		٧٠٥ المسجد الأموي الكبير في دمشق.	
القرن الثامن	٧١٢ دولة عربية في الهند، في السند. - العرب يفتحون اشبيلية.	اول كتاب باليابانية، الكوجيكي. بيوولف، ملحمة بالانكليزية القديمة. التشوين -ني، درامات بطولية. ذروة ثقافة التانغ في الصين	
	٧٣٢ بواتييه، حد التوسع العربي في الشمال.	٧٢٥ بيد المحترم، التاريخ اللاتيني للانكليز.	
	٧٥٠ اسرة العباسيين. ٧٥١ بيبان القصير ملكاً على الفرنكيين.	٧٣٥-٨٠٤ الكوان ليون الثالث ينشر مجموعة قوانين، الاكلويا.	بدايات صنع الورق في البلاد الواقعة تحت حكم العرب.
	- انتصار العرب على الصينيين. ٧٥٩ هدنة بين المسيحيين والمسلمين في اسبانيا. ٧٦٠ اقامة قبيلة تترية في ارمينيا: نواة الامبراطورية التركية.	اول انطولوجيا للشعر الياباني.	نشر الأرقام العربية ذات الأصل الهندي في الشرق الأوسط.
		٧٦٢ المنصور يبني بغداد.	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثامن	٧٧١ بدء عهد شارلمان. ٧٧٤ شارلمان يثبت للبابا وراثة القديس بطرس.		اعمال الكيميائي العربي جابر.
	٧٧٩ توحيد انكلترا.	٧٧٦ ديرسان دنيس. اوائل الاشعار بالجرمانية.	
	٧٨٢ ألكوان ينظم التعليم لشارلمان.	بناء مسجد قرطبة (انتهى عام ٩٩٠)	طواحين ورق في بغداد.
	٧٨٦ هارون الرشيد خليفة في بغداد	٧٨٧ مجمع نيقية الثاني: ادانة اعداء الايقونات. ٧٨٨ طبعة جديدة من مجموعة قوانين تيودوسيوس اصدرها شارلمان.	
	٧٩٤ بدايات فترة الهيان في اليابان (حتى عام١١٨٥).	لينيوولف، قصائد انكلوسكسونية. ٧٩٣-٨٧٣ الكندي.	
	٨٠٠ شارلمان يتوج امبراطوراً للغرب. - اصلاح تشريعي لدى فرنكيي جرمانيا. - سلطة الراجيوت في الهند	كنيسة بلاط في ايكس لاشابيل. هيديير اندسليد، شعر من المانيا العليا. في الهند، كوكار اشاريا يكوّن الهندوسية.	

	السياسة	الآداب والفنون	الحضارة
القرن الثامن	- سلطة الخمير في كمبوديا. - نمو المملكة البلغارية. ٨٠٩ موت هارون الرشيد.	رسوم سي -لن وشو-فنغ في الصين. ٨١٣ المجمع الكنسي في تور يصادق على اللغة الفرنسية	النظام العشري يطور من جانب العرب. تأسيس مرصد «دار الحكمة» في بغداد.

الفهرس

* * *

مفارقة الايديولوجيا (حرفياً علم المعاني)، أنها مفهوم نظري وضع في أواخر القرن ١٨، ليحل محل علم النفس وصار اجرائياً في النصف الأول من القرن ١٩، غرضه البحث عن دور التصورات والأحاسيس، الأفكار والانفعالات، الذكريات والشهوات... وغيرها من حالات الشعور (المعاني بالدلالة الأعم لهذه الكلمة) في توجيه السلوك الانساني فرداً وجماعة.

فتاريخ الايديولوجيات (ثلاثة مجلدات لعدد من الدارسين) هو قراءة جديدة، مبتكرة لتاريخ البشرية، تختلف جذرياً عن القراءات السياسية والاقتصادية أو الدينية وغيرها... في أنها تنطلق من مسلمة ضمنية أولى خلاصتها أن الحالات النفسية هذه، تشكل في كل عصر من عصور التاريخ ومع كل أمة من أممه - وأحياناً مع كل زعيم من زعماء البشر، رؤية خاصة للعالم لايقل مفعولها في تحريك التاريخ عن العوامل الاخرى التي نعتقد أنها توجهنا فمثلاً، الصراع بين الايديولوجيا الاشتراكية والايديولوجية النازية، قبيل الحرب العالمية الثانية وأثناءها وبعدها، كان له من قوة التأثير على اشعال فتيل الحرب واستمرارها ماللصراع على المصالح الكبرى الاقتصادية، لا بل انه تحول الى صراع على الوجود، أداته آلة حربية عملاقة سحقت ملايين البشر ووضعت الحضارة الحديثة بمحاذاة نقطة الصفر.

فقراءة تاريخ الايديولوجيات هذا، تكشف لنا عن جملة حقائق، نشدد نحن منها هنا على اثنتين:

الأولى، أن كل فعالية فكرية أو تصورية يمكن أن تتحول الى أيديولوجيا، سواء في ذلك الفلسفة والدين، العلم والتقنية، المذاهب الفكرية، (البنيوية مثلاً) والطوباويات (الشيوعية مثلاً).

الثانية، هي أن تاريخ البشر تحول مع تحول الايديولوجيات من الرؤية السحرية للعالم الى الرؤية العقلية والعلمية، عبر الدولة، والحركات السياسية.

وبوسعنا التأكيد على أن الترجمة العربية لايقل أداؤها دقة عن الأصل الفرنسي.

طبع في مطابع وزارة الثقافة

دمشق ١٩٩٧

سعر النسخة داخل القطر
٢٧٥ ل.س

في الأقطار العربية مايعادل
٥٥٠ ل.س